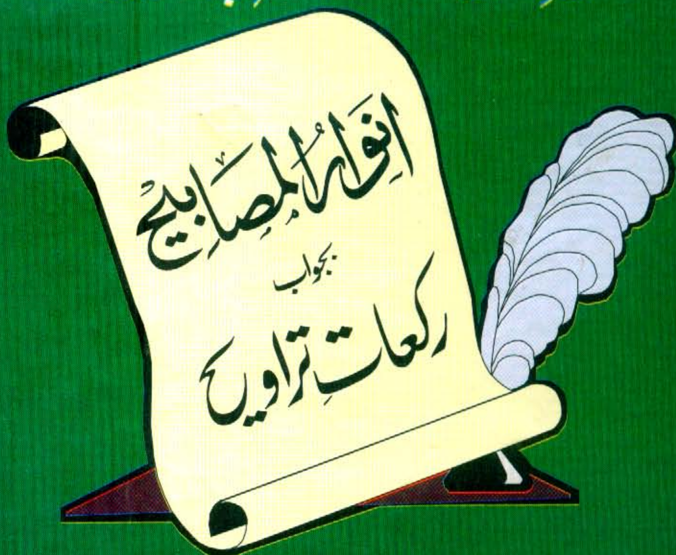
بسم اللہ الرحمن الرحیم

آٹھ رکعت تراویح اعتراضات کا جواب

اصولِ حدیث اور فنِ رجال کی رو سے



انوار المصابیح بجواب رکعاتِ تراویح

مؤلف

مولانا نذیر احمد رحمانی اعظمی رحمہ اللہ علیہ

سابق صدر مدرس دار الحدیث رحمانیہ دہلی انڈیا

ناشر

ادارہ اشاعت قرآن وحدیث پاکستان

www.sirat-e-mustaqeem.com

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِيْ رَسُوْلِ اللّٰهِ اُسْوَةٌ حَسَنَةٌ

انوارِ مصابیح

بجواب

رکعاتِ تراویح

اس کتاب میں نہایت پر زور دلائل سے اس حقیقت کو واضح کر دیا گیا ہے کہ تراویح کی آٹھ رکعتیں (جو اہل حدیث کا معمول ہیں) بلا شبہ آنحضرت ﷺ کی سنت سے ثابت اور محقق ہیں اور اس کے مقابلے میں بیس رکعت تراویح بسند صحیح نہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اور نہ خلفاء راشدین رضی اللہ عنھم سے اور نہ اجماع امت سے۔ مؤلفِ "رکعاتِ تراویح" نے اہل حدیث کے دلائل پر جتنے شبہات وارد کئے ہیں اور اپنے مزعومہ دعاوی کے ثبوت میں جتنی دلیلیں پیش کی ہیں ان میں سے ایک بھی اصولِ حدیث اور فنِ رجال کی تحقیق کی رو سے قبولیت و استناد کے قابل نہیں ہے۔

مؤلف

مولانا نذیر احمد رحمانی اعظمی رحمۃ اللہ علیہ

ناشر

ادارہ اشاعت قرآن و حدیث پاکستان

www.sirat-e-mustaqeem.com

سلسلہ مطبوعات نمبر ۱۸

انوارِ مصابیح

تالیف : مولانا نذیر احمد رحمانی رحمۃ اللہ علیہ

کمپوزنگ : ابو عبداللہ محمد آصف MC-116/A گلی نمبر 4
گرین ٹاؤن کراچی

طبع : سوم رجب ۱۴۱۹ھ مطابق نومبر ۱۹۹۸ء

صفحات : ۴۳۳

قیمت : روپے

ناشر : ادارہ اشاعت قرآن وحدیث پاکستان

www.sirat-e-mustaqeem.com

فہرست مضامین

مضامین	صفحہ
ابتدائی گذارش	۱
سوانحی خاکہ مؤلف انوار المصابیح رکعاتِ	
تراویح اور اسکے مؤلف کا اجمالی تعارف	۳
اہلحدیث کوئی فقہی فرقہ نہیں (حاشیہ)	۹
تراویح کی رکعات کی بحث میں مولانا	
مئوی نے احناف کا پورا مذہب پیش کرنے	
سے گریز کیا ہے اس میں راز کیا ہے ؟	۱۰
چندبنیادی تنقیحات	۱۱
تراویح کی رکعات اور حنفی مذہب	۱۱
اصولِ حنفیہ سنتِ مؤکدہ کا تارک گنہگار	
اور شفاعت سے محروم ہے۔	۱۱
احناف کے نزدیک بیس رکعت تراویح	
سنت مؤکدہ ہے	۱۳
جماعت کے ساتھ بیس رکعت سے زیادہ	
یا اس سے کم تراویح کی نماز پڑھنا حنفیہ	
کے نزدیک مکروہ بلکہ علی قول البعض	
بدعت ضلالت ہے۔	۱۵
مولانا مئوی کا اہل حدیث پر الٹا الزام	
حنفی مذہب چھپانے کا راز کھل گیا	۱۶
مولانا مئوی کے دعوی اور دلیل میں	
مطابقت نہیں۔	۱۷
دارالعلوم دیوبند کا ایک اشتہار ہر سال	
نزع کا باعث بنتا ہے۔	۱۸

مضامین	صفحہ
اکابر علماء احناف مانتے ہیں کہ آٹھ رکعت	
تراویح سنتِ نبویہ ہے اور باقی مستحب	۱۸
تعامل کی بحث کا تحقیقی جواب	۱۹
اتباع سنت نبوی سے جان چھڑانے کا یہ	
ایک مقلدانہ حیلہ ہے (تیسرا جواب)	۲۱
صحابہ رسول اللہ ﷺ کے عمل کے مقابلے	
میں دوسروں کے عمل کو چھوڑ دیتے تھے	۲۳
(چوتھا جواب)۔	
مولانا سید سلیمان ندوی کی شہادت	۲۴
احناف میں سنت رسول کی اتباع کا جذبہ	
تحریک اہلحدیث نے پیدا کیا ہے۔	۲۵
مولانا مناظر احسن گیلانی کی شہادت	۲۵
تراویح کی آٹھ رکعتوں کا ثبوت	۲۶
پہلی حدیث (فعلی سنت بروایت عائشہؓ)	۲۷
دوسری حدیث (فعلی سنت بروایت جابرؓ)	۲۷
تیسری حدیث (تقریری سنت حضرت	
ابی بن کعب کا واقعہ)۔	۲۸
آٹھ رکعت تراویح کے سنت نبویہ ہونے	
کی نسبت علماء احناف کی شہادتیں !	۳۰
۱۔ امام محمد کی شہادت	۳۱
۲۔ ابن الہمام کی شہادت	۳۱
۳۔ ابن نجیم کی شہادت	۳۲
۴۔ طحطاوی کی شہادت	۳۲

www.sirat-e-mustaqeem.com

۵۔ مؤلف امداد الفتاح کی شہادت ۳۲
۶۔ مولف نفحات رشیدی کی شہادت ۳۲
۷۔ علامہ عینی کی شہادت ۳۳
۸۔ ملا علی قاری کی شہادت ۳۴
۹۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی کی شہادت ۳۴
۱۰۔ ابوالحسن کی شہادت ۳۴
۱۱۔ مولانا نیموی کی شہادت ۳۵
۱۲۔ مولانا عبدالحئ لکھنوی کی شہادت ۳۵
۱۳۔ مولانا رشید احمد گنگوہی کی شہادت ۳۶
۱۴۔ مؤلف عین الہدایہ کی شہادت ۳۷
۱۵۔ مولانا انور شاہ کی شہادت ۳۷
تنبیہ (مہتمم دار العلوم دیوبند کیلئے) ۳۷
کیا آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی خاص عدد ثابت نہیں؟ ۳۷
مولانا مئوی کا ایک اور مغالطہ ۴۰
ان مغالطوں کا تفصیلی جواب ۴۱
امام ابن تیمیہ کی عبارت نقل کرنے میں خیانت۔ ۴۱
امام ابن تیمیہ کو فعل نبوی سے گیارہ رکعت تراویح کا ثبوت تسلیم ہے ۴۴
امام ابن تیمیہ کی اس عبارت کی صحیح توجیہ جس سے مئوی صاحب نے مغالطہ دیا ۴۴
امام سبکی کی عبارت نقل کرنے میں مولانا مئوی کا افسوسناک حذف واختصار ۴۵
امام سبکی کو بھی فعل نبوی سے گیارہ رکعت تراویح کا ثبوت تسلیم ہے۔ ۴۶
امام سبکی کی اس عبارت کی صحیح توجیہ جس سے مولانا مئوی نے مغالطہ دیا ہے ۴۶
امام سیوطی نے ۲۰ رکعت تراویح کے سنت نبویہ ہونے سے صاف صاف انکار کیا ہے اور اسکے مقابلہ میں گیارہ رکعت کو آنحضرت کا فعل تسلیم کیا ہے۔ ۴۷
امام سیوطی کی اس عبارت کی توجیہ جس سے مئوی صاحب نے مغالطہ دیا ہے۔ ۴۹
امام شافعی کی عبارت نقل کرنے میں مئوی صاحب کی خیانت ۵۱
امام شوکانی کی عبارت نقل کرنے میں بھی مئوی صاحب کی افسوسناک خیانت۔ ۵۱
امام شوکانی کے نزدیک تراویح کی ۲۰ رکعتیں آنحضرت سے ثابت نہیں ہیں مگر گیارہ رکعتوں کا ثبوت انکو تسلیم ہے ۵۲
دلائل اہل حدیث پر بحث ۵۷
پہلی دلیل (فعل سنت بروایت حضرت عائشہ ماکان رسول اللہ ﷺ یزید......الخ پر مولانا مئوی کی بحثیں اور انکے جوابات ۵۷
مولانا مئوی کی پہلی بحث کی (حضرت عائشہ کی اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ہے) اور اس کا جواب ۵۸
مولانا مئوی کا یہ سمجھنا غلط ہے کہ حافظ ابن حجر کے نزدیک اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ۵۹

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ کہنا بھی غلط ہے کہ ابن تیمیہ کے نزدیک
اس حدیث کا تعلق تروتح سے نہیں ۶۱
یہ کہنا بھی غلط ہے کہ شوکانی کے نزدیک
اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ۶۳
اکابر علماء احناف کا اعتراف کہ اسکا تعلق
تراویح سے ہے۔ ۶۵
حدیث عائشہؓ پر مولانا مئوی کی دوسری
بحث اور اس کا مفصل جواب۔ ۶۶
مولانا مئوی کی تیسری بحث (کہ اس
حدیث میں گیارہ رکعت کے ادا کرنے
کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اہل حدیث
کا اس پر عمل نہیں ہے) کا جواب
امام احمد کا ارشاد ہے کہ اصحاب ابو حنیفہ
کو حدیث میں بصیرت نہیں ہے ۷۸
حدیث عائشہؓ پر مولانا مئوی کی تیسری
بحث کا جواب ۷۹
تہجد اور تراویح کے فرق کی بحث ۸۰
مئوی صاحب کے ایک مغالطہ کا جواب ۸۰
تراویح اور تہجد فی رمضان دونوں ایک
اور اس کے دلائل۔ ۸۱
مولانا انور شاہ کے نزدیک بھی یہ دونوں
نمازیں متحد بالنوع ہیں ۸۳
مئوی کے پیش کردہ وجوہ مغائرت اور
ان کے جوابات ۸۵
حدیث سنت لکم قیامہ کے ضعف کا بیان ۸۵
فقہ حنبلی کے ایک جزئیہ سے مغائرت
پر استدلال اور اس کے تین جواب ۹۰
امام محمد ان دونوں میں مغائرت کے قائل
نہیں ۹۲
مولانا انور شاہ کے علم و فہم کا مقام علماء
دیوبند کی نظروں میں ۹۲
مولانا گنگوہی کے نزدیک بھی فی الواقع یہ
دونوں نمازیں ایک ہی ہیں ۹۳
حضرت طلق بن علیؓ کے ایک واقعہ سے
مغائرت پر استدلال اور اکا مفصل جواب ۹۵
اس واقعہ کی بابت مولانا مئوی سے
پہلا سوال ۹۹
دوسرا سوال ۹۹
تیسرا سوال ۱۰۰
چوتھا سوال ۱۰۱
پانچواں سوال ۱۰۱
اہل حدیث کی دوسری دلیلیں ۱۰۳
(فعلی سنت بروایت حضرت جابرؓ)
حدیث جابرؓ کے راوی عیسیٰ بن جاریہ پر
جرحیں اور ان جرحوں کا مفصل جواب ۱۰۳
اور عیسیٰ کی توثیق کا مدلل بیان
پہلا جواب ۱۰۶
دوسرا جواب ۱۰۶
مئوی کے ایک ترجمہ پر منطقی گرفت ۱۱۷
تیسرا جواب ۱۱۸
ایک شبہ کا ازالہ ۱۱۹
عیسیٰ بن جاریہ کے تفرد کا جواب ۱۲۰

www.sirat-e-mustaqeem.com

حافظ ذہبی اور ابن عدی کے متعلق مئوی
کی افسوس ناک تبلیس ۱۲۸
حافظ ذہبی کے قول اسنادہ وسط کی نسبت
مولانا مئوی کا شبہ اور اس شبہ کا جواب
دونوں ہی غلط ہیں ۱۲۹
حافظ ذہبی کے اس قول پر نیموی اور
مئوی کی تنقید کا مدلل جواب ۱۳۰
مولانا مئوی محدث مبارکپوری کی زندگی
میں سامنے آنے کی ہمت نہ کرسکے ۱۳۳
محدث مبارک پوری پر مئوی کا صریح
افتراء ۱۳۴
حافظ ذہبی کی تائید میں محدث مبارکپوری
کی دلیلیں محدث مبارکپوری کے کلام پر
مئوی صاحب کا نقض اور اسکا جواب ۱۳۹
مئوی صاحب کا دوسرا نقض اور اس کا
جواب ۱۴۰
مولانا مئوی کا اس بات پر اعتراض کہ محمد
بن عبدالملک کے حق میں ذہبی کا فیصلہ
محدث مبارکپوری نے نہیں مانا اور عیسیٰ
کی روایت کی نسبت مان لیا ہے۔
اس اعتراض کا جواب اور از روے اصول
حدیث ان دونوں میں وجہ فرق کا بیان
محدث مبارکپوری پر مولانا مئوی بے جا طنز
محدث مبارک پوری پر مئوی کا یہ
الزام قطعاً غلط ہے کہ انہوں نے ابن
حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے ۱۴۲

مئوی کے الزام کا تجزیہ اور اس کے ہر
جز کا جواب ۱۴۳
مئوی صاحب نے محدث مبارپوری
کو الزام میں بلاوجہ مطعون کیا ۱۴۴
اللہ کی شان خود ہی شکار ہو گئے ۱۴۶
امام ابو حنیفہ پر عیسیٰ بن جاریہ سے زیادہ
محدثین نے جرحیں کی ہیں اور بعض نے
توثیق بھی کی ہے۔ ۱۴۶
مولانا مئوی کے زعم کے مطابق باقاعدہ
ذہبی امام ابو حنیفہ مجہول الحال راوی کے
حکم میں ہوں گے۔ ۱۴۷
حدیث جابر کی صحت کی نسبت حنف اور
غیر حنفی علماء کی شہادتیں ۱۴۷
امام ابن حبان اور امام ابن خزیمہ کی
شہادت ۱۴۸
علامہ ابن حجر کی شہادت ۱۴۸
علامہ سیوطی کی...... ۱۴۹
علامہ شوکانی کی...... ۱۵۰
علامہ زرقانی کی...... ۱۵۰
علامہ عینی کی...... ۱۵۰
علامہ زیلعی کی...... ۱۵۰
علامہ ابن الہمام کی...... ۱۵۰
ملا علی قاری کی...... ۱۵۰
مولانا انور شاہ کی...... ۱۵۱
فائدہ (اس شبہ کا جواب کہ کسی کا کلام بلا
انکار نقل کرنا اس بات کو مستلزم نہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے کہ اس کی صحت تسلیم ہے) ۱۵۱
اہل حدیث کی دوسری دلیل پر بحث ۱۵۳
(واقعہ ابیؓ بروایت جابر)
اور اس کا جواب ۱۵۳
محدث مبارکپوری پر ایک غلط الزام
اور اس کا جواب ۱۵۶
مولانا مئوی کے اس شبہ کا جواب کہ
حضرت ابیؓ کا واقعہ تراویح کا نہیں تہجد
کا ہے۔ ۱۵۷
اس شبہ کا جواب کہ اس روایت میں "فی
رمضان" کا لفظ کسی راوی کا اضافہ ہے۔ ۱۶۰
احناف کے دلائل پر بحث ۱۶۴
مولانا مئوی نے اپنے مذہب کی دلیلوں
کے بیان کرنے کے لئے "جمہور
امت کے دلائل" کا عنوان قائم کیا
ہے اس میں کیا راز ہے؟ ۱۶۴
حنفی مذہب کی پہلی دلیل (حدیث ابو
شیبہ ابراہیم بن عثمان) ۱۶۵
اس روایت کے پیش کرنے میں مولانا
مئوی کی صریح خیانت ۱۶۵
اس روایت کا احناف کے دعووں سے
کوئی تعلق نہیں۔ ۱۶۷
جماعت کے ساتھ بیس رکعت تراویح
کو سنت نبویہ کہنا یکسر باطل ہے ۱۶۷
آنحضرت ﷺ سے انفراداً بھی ۲۰
رکعت پڑھنا کسی صحیح حدیث سے
ثابت نہیں ۱۶۸
حدیث ابوشیبہ کے ضعف پر چند حنفی اور
غیر حنفی علماء کی شہادتیں ۱۶۹
امام بیہقیؒ کی شہادت ۱۶۹
امام سیوطی کی...... ۱۶۹
امام ابن حجر کی...... ۱۶۹
علامہ زیلعی کی...... ۱۷۰
علامہ الہمام کی...... ۱۷۰
علامہ عینی کی...... ۱۷۱
علامہ ابوالطیب کی...... ۱۷۲
مولانا عبدالحئی لکھنوی کی...... ۱۷۲
مولانا انور شاہ کی...... ۱۷۲
مولانا زکریا کاندھلوی کی شہادت ۱۷۲
خود مؤلف "رکعات تراویح" کی شہادت ۱۷۲
ابوشیبہ پر کی گئی بعض جرحوں پر مولانا
مئوی کا اعتراض ۱۷۳
(شعبہ کی تکذیب پر تنقید)
اس اعتراض کا جواب ۱۷۴
شعبہ کی تکذیب کی تاویل اور اسکا جواب ۱۷۶
یزید بن ہارون کے ایک قول سے مئوی کا
مغالطہ اور اس کا جواب ۱۸۱
ابن عدی کے ایک قول سے مئوی کا
مغالطہ اور اس کا جواب ۱۸۳
حدیث ابوشیبہ کی نسبت مئوی کا ایک
اور مغالطہ اور اس کا جواب ۱۸۳
امام بیہقیؒ کی تبویب سے مولانا مئوی کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

استدلال کا جواب ۱۸۷
تنبیہ (اس امر کا بیان کہ عیسیٰ بن جاریہ
کی حدیث کو مئوی صاحب نے جن وجوہ
کی بنا پر رد کر دیا ہے وہ تمام وجوہ ابراہیم
کی حدیث زیر بحث میں بھی موجود ہیں) ۱۸۸
مسلمانوں کے عمل سے اس حدیث کی
قوت پر مئوی کا استدلال اور اسکا جواب ۱۹۲
اجماع کی موافقت کسی حدیث کی صحت
کی دلیل نہیں ہے ۱۹۳
حجۃ الاسلام علامہ ابو الوفا امر تسری
مرحوم کی ایک عبارت سے مئوی
صاحب کا استشہاد اور اسکا جواب ۱۹۸
جن اکابر علماء نے یہ اعتراض کیا ہے کہ
ابو شبیہ کی حدیث حضرت عائشہؓ کی
کے مخالف ہے مولانا مئوی نے ان کا
نام بتانے سے مصلحتاً گریز کیا ہے ۲۰۰
مولانا مئوی کا علماء کے اس اعتراض پر
نقض اور اس کا جواب ۲۰۲
احناف کی دوسری دلیل ۲۰۵
(حضرت سائب بن یزید کی یہ روایت
کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں
لوگ بیس رکعتیں پڑھتے تھے
اس روایت کی اسناد پر کلام ۲۰۵
اس کے پہلے راوی ابن فنجویہ کے حق میں
شوق نیموی کی توثیق پر محدث مبارک
پوری کی گرفت ۲۰۷
محدث مبارک پوری کی عبارت کے
ترجمہ میں مولانا مئوی کی خیانت
اس کے چند نظائر کہ صرف بڑا محدث
ہونے سے کسی کا ثقہ اور عادل ہونا لازم
نہیں آتا ۲۰۷
محدث مبارکپوری کی گرفت کے جواب
میں مولانا مئوی نے جتنی عبارتیں نقل
کی ہیں وہ سب بے محل اور امر زیر بحث سے
غیر متعلق ہیں ابن فنجویہ کی توثیق پر مولانا
مئوی کے دلائل اور ان کے جوابات ۲۰۹
مئوی صاحب کے اس طنز کا جواب کہ اگر
مولانا مبارک پوری کے اصول پر عمل
شروع کر دیا جائے تو صحیحین کی بہت سی
حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا ۲۱۴
محدث مبارک پوری پر مئوی کا ایک اور
طنز اور اس کا جواب ۲۱۵
معرفت السنن والی راویت کی حقیقت ۲۲۱
اس کے دو راوی ابو طاہر زیادی اور ابو عثمان
کی عدالت و ثقاہت کا حال رجال کی کتابوں
سے کچھ معلوم نہیں ہوتا ۲۲۱
مئوی کو خبر نہیں کہ ”امام“ اور ”حافظ“
کے الفاظ کو کس راوی کے حق میں توثیق
و تعدیل شمار کیا گیا ہے ۲۲۴
اس شبہ کا جواب کہ تعدد طرق سے
روایت کا ضعف دور ہوتا ہے ۲۲۵
(اس روایت کے متن پر بحث)

www.sirat-e-mustaqeem.com

فرمان فاروقی کیا تھا؟ ۲۲۷

مولانا مئوی کے اس استدلال کا جواب کہ تراویح کی بیس رکعتیں حضرت عمرؓ کے زمانے میں پڑھی جاتی تھیں اس کا ان کو علم تھا ۲۲۸

مولانا مئوی کے اس شبہ کا جواب کہ جب فرمان فاروقی گیارہ رکعت پڑھنے کا تھا تو بیس رکعت پڑھنے والوں پر حضرت عمرؓ نے کوئی نکیر کیوں نہیں فرمائی؟ ۲۲۹

گیارہ رکعت والے فرمان فاروقی سے جان چھڑانے کے لئے "علامہ" مئوی کا اضطراب ۲۳۳

مئوی صاحب کا اس روایت کو مضطرب کہنا اصول حدیث سے بے خبری کی دلیل ہے ۲۳۴

مولانا مئوی کے مزعومہ وجوہ اضطراب کا خلاصہ اختلاف کی صرف دو صورتیں ہیں ۲۳۶

اختلاف کی پہلی صورت کی تفصیل

اس کا جواب ۲۳۶

اس اختلاف کی بابت وجوہ ترجیح و تطبیق پر مولانا کی بحث ۲۳۷

اس بحث کا بچند وجوہ جواب

مولانا مئوی کا یہ دعوی باطل ہے کہ سائب کے دوسرے شاگردوں کے بیان میں ادنی اختلاف بھی نہیں ہے اور یہ سب بالکل باطل متفق اللفظ ہیں

گیارہ والی روایت کے متعلق ایک اہم اور قابل ذکر بات

فائدہ (محدث مبارک پوری پر مئوی صاحب کی ایک تنقید کا جواب) ۲۵۰

مولانا مئوی اور ابن اسحاق کی ترجیح ۲۵۲

علماء سلف کا اعتراف کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعت پڑھنے کا حکم آنحضرت ﷺ کی سنت کی پیروی میں دیا تھا ۲۵۳

مولانا مئوی کیا یہ دعوی باطل ہے کہ کسی محدث نے تیرہ اور اکیس کے مقابلے میں گیارہ کو ترجیح نہیں دی ہے ۲۵۷

امام مالک نے گیارہ ہی کو ترجیح دی ہے ۲۵۸

محدث ابن العربی نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے ۲۵۹

ابن العربی کی جلالت شان ۲۵۹

امام مالک کے اس قول کی بابت سند کا مطالبہ اور اس کا جواب ۲۶۰

وھو اختیار مالك لنفسه کا مطلب وہ نہیں ہے جو مئوی صاحب نے سمجھا ہے ۲۶۰

عہد فاروقی میں گیارہ اور بیس رکعت پڑھی جانے والی روایتوں میں تطبیق کا جواب

بیہقی اور ابن حبیب کی عبارتوں کے نقل کرنے میں مئوی صاحب کی صریح خیانت ۲۶۱

www.sirat-e-mustaqeem.com

بیہقی اور ابن حبیب کے کلام سے مئوی صاحب پر الزامی گرفت ۲۶۱
تنقیح طلب دو سوال (ایک یہ کہ عہد فاروقی میں جب گیارہ پر عمل ہوا تو اس کا داعی اور سبب کیا تھا دوسرا یہ کہ اسکے بعد جب رکعتوں میں اضافہ کر کے بیس اور چھتیس وغیرہ پر عمل ہونے لگا تو اس کا داعی اور سبب کیا ہوا) ۲۶۵
گیارہ رکعت تراویح قابل ترک نہیں ہے ۲۶۸
مرسل روایتوں کا جواب ۲۷۱
یزید بن رومان والی روایت سے مئوی صاحب کا استدلال ۲۷۲
موطا کے متعلق حجۃ اللہ کی ایک عبارت سے مولانا مئوی کا استشہاد
اس استدلال اور استشہاد دونوں کا جواب
جمہور آئمہ اور محدثین کے نزدیک مرسل روایات حجت نہیں ہے
امام شافعی کے نزدیک صرف کبار تابعین کی مرسل روایتوں کو تائید سے قوت پہنچتی ہے ۲۷۶
مولانا مئوی نے جو مرسل روایتیں پیش کی ہیں ان میں ایک بھی کبار تابعین سے مروی نہیں ہے بلکہ ان سب کے راوی صغار تابعین سے ہیں یا اوساط سے ۲۷۹
ان مرسل روایتوں کا دوسرا جواب ۲۸۳
.... تیسرا جواب ۲۸۳
احناف کی تیسری دلیل پر بحث ۲۸۶
احناف کی تیسری دلیل حضرت علیؓ کا یہ اثر ہے کہ انہوں نے رمضان میں قراء کو بلایا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعتیں پڑھایا کرے
اس اثر کے دو راوی ہیں (حماد بن شعیب اور عطا بن سائب) ضعیف ہیں ۲۸۶
ابوالحسنا کے طریق پر حضرت حافظ صاحب غازی پوری کا کلام ۲۸۹
حضرت حافظ صاحب کے کلام پر مولانا مئوی کی تنقیدیں اور ان کی ہر تنقید کا تفصیلی جواب ۲۹۱
ابوالحسنا کا کچھ پتا نہیں کہ یہ کون ہے ۲۹۵
ابوالحسنا کو "مستور" کہنا اصول حدیث سے ناواقفیت اور بے خبری کی دلیل ہے ۳۰۱
ابوالحسنا باصطلاح جمہور محدثین مجہول العین ہے یا مجہول العدالہ ظاہراً و باطناً
حافظ ابن حجر کے کلام میں مولانا مئوی کی صریح تحریف اور خیانت ۳۰۴
باصول حنفیہ مستور کی روایت کا وہی حکم ہے جو فاسق کی روایت کا ۳۰۵
قرائن کا جواب ۳۰۹
شتیر بن شکل کا اثر اور اس کا جواب ۳۱۰
امام بیہقی کے قول وفی ذلک قوت کا جواب ۳۱۲
عبدالرحمن بن ابی بکرہ اور سعید کے آثار

www.sirat-e-mustaqeem.com

کا جواب ۳۱۴
حارث اعور کے اثر کا حوالہ غلط ہے ۳۱۷
ابو البختری کے اثر کا جواب ۳۱۸
امام ترمذی کی پر زور شہادت کا پر زور
تحقیقی اور الزامی جواب ۳۲۲
امام بخاری کی ایک جرح پر بحث کا جواب ۳۲۸
حضرت علی کے اثر کے ایک راوی
(حماد بن شعیب) کے حق میں امام
بخاری نے فیہ نظر کہا ہے ۳۲۸
ابن الہمام نے اس جرح کو سخت جرحوں
کے ذیل میں ذکر کیا ہے ۳۳۰
محدث مبارک پوری پر مئوی کا ایک
طنز اور اس کا جواب ۳۳۱
اصل موضوع پر گفتگو کرنے سے
مولانا مئوی کا گریز ۳۳۱
اس جرح کی نسبت مولانا مئوی نے
جو تین باتیں پیش کی ہیں ان کا جواب ۳۳۵
اس جرح کی شدت واہمیت کے متعلق
محدثین نے تصریح کی ہے کہ یہ
اکثری ہے کلی نہیں
دوسری قید یہ بیان کی ہے کہ یہ شدت
امام بخاری کے نزدیک ہے دوسرے
محدثین کے نزدیک نہیں ۳۴۰
ایک شبہ کا جواب ۳۴۰
محدث مبارک پوری اور حافظ صاحب
غازی پوری کے اعتراضات اپنی جگہ
قائم ہیں ۳۴۳
تمام بن نجیح کے متعلق مئوی صاحب کا
ایک خاص اعتراض اور اس کا جواب ۳۴۴
جمیع بن عمیر تیمی کی نسبت مئوی
صاحب کا ایک خاص اعتراض اور
اس کا جواب
مولانا مئوی کی محدث مبارک پوری پر
ایک الزامی معارضہ اور اس کا جواب ۳۴۸
بیس رکعات پر اجماع کی بحث کا جواب ۳۵۵
محدث مبارک پوری پر طنز اور اسکا
جواب ۳۵۵
اجماع کا یہ دعوی دراصل دو دعوؤں
پر مشتمل ہے ۳۵۶
مولانا مئوی کی ایک ہوشیاری ۳۵۷
حضرت معاذ ابو حلیمہ صحابی رمضان
میں اکتالیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے
اس روایت پر مئوی صاحب کی تنقید
اور اس کا جواب ۳۵۸
حنفیہ کے نزدیک تابعی اور تبع تابعی کی
منقطع روایت حجت ہے ۳۶۱
اسود بن یزید نخعی چالیس رکعتیں پڑھایا
کرتے تھے اس اثر پر مئوی صاحب کی
تنقید اور اس کا جواب ۳۶۳
علماء حنفیہ ہی کا بیان ہے کہ حضرت عمرؓ
اور حضرت علیؓ ۳۶ رکعتیں پڑھتے تھے ۳۶۵
خیر القرون کی ایک جماعت بیس رکعت

www.sirat-e-mustaqeem.com

سے کم پڑھتی تھی اس روایت پر مولانا مئوی کی تنقید اور اس کا جواب ۳۶۸

مولانا مئوی کی یہ عجیب خوش فہمی ہے یا صریح غلط بیانی کہ قسطلانی کی عبارت کو نواب صاحب کا کلام بنا دیا ۳۷۲

مولانا مئوی کا یہ کہنا غلط ہے کہ نواب صاحب نے بیس پر اجماع ہو جانے کا قول نقل کرنے کے بعد سکوت اختیار کیا ہے ۳۷۴

نواب صاحب کے نزدیک ۲۰ یا اس سے کم و بیش رکعتیں جائز تو ہیں لیکن ان کو سنت نہیں کہنا چاہئے سنت صحیحہ محکمہ تو گیارہ ہی رکعت ہے ۳۷۷

مشہور حنفی عالم شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا بیان ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں کچھ لوگ سنت نبویہ ﷺ کی اتباع میں گیارہ ہی رکعت پڑھتے تھے ۳۷۸

شیخ موصوف کا مختصر تعارف ۳۸۱

اس بیان پر مولانا مئوی کی تنقید اور اس کا جواب ۳۸۳

بزعم مئوی ایک لطف کی بات اور اس کا جواب ۳۸۵

مولانا مئوی کا ایک نیا دعوی اور اہل حدیث سے اس کے جواب کا مطالبہ ۳۸۶

اہل حدیث کی طرف سے اس کے متعدد جوابات ۳۸۷

افادات علامہ ابن حزم (ایسے ادعائی اجماع کی مفصل تردید) ۳۹۵

تنبیہ خاص (اس امر کا بیان کہ وہ آثار جن میں گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنے کا ذکر ہے بشرط ثبوت وہ گیارہ رکعت کی مسنونیت کے منافی نہیں ہیں) ۴۰۰

حضرت شاہ ولی اللہ کے نزدیک بھی آنحضرت ﷺ کی سنت گیارہ ہی رکعت ہے اس پر اضافہ حضرت عمرؓ کے فہم و فراست سے ہوا ۴۰۱

امام ابن تیمیہ کے نزدیک طول قیام کے ساتھ گیارہ رکعت پڑھنا آج بھی افضل ہے ۴۰۵

امام شافعی کی اس عبارت کا صحیح مطلب جو مئوی صاحب نے اس موقع پر پیش کی ہے ۴۰۶

نقل عبارت میں مئوی کی خیانت ۴۰۸

طول قیام کی بابت ایک شبہ ۴۰۹

اس کا پہلا جواب ۴۰۹

جتنی دیر میں اہل حدیث دو رکعتیں پڑھتے ہیں اتنی دیر میں احناف آٹھ رکعتیں پڑھ ڈالتے ہیں ۴۱۱

خاتمہ ۴۱۵

تسوید انوار مصابیح کی تکمیل کی تاریخ

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

www.sirat-e-mustaqeem.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ابتدائی گذارش

اللہ عزوجل کی توفیق سے جمعیت اہل حدیث لاہور نے اس ربع صدی میں جو تبلیغی کوششیں کی ہیں ...... علاوہ عام تبلیغی جلسوں کے تین عظیم الشان سالانہ تبلیغی کانفرنسیں اور ہر سال رمضان المبارک کے تبلیغی اجلاس ...... ان میں سر فہرست مقدور بھر تبلیغی لٹریچر کی اشاعت ہے۔ چنانچہ اس عرصے میں حضرت مولانا ثناء اللہ صاحب امرتسریؒ ، مولانا محمد داود صاحب غزنویؒ ، مولانا محمد اسماعیل صاحب سلفیؒ (گوجرانوالہ)، حضرت مولانا نواب سید محمد صدیق حسنؒ، مولانا محمد ابراہیم صاحب میر سیالکوٹیؒ کی بعض تالیفات کے علاوہ بھی چھوٹی بڑی اہم کتابیں اور رسائل ہزاروں کی تعداد میں بحمد اللہ شائع ہو چکے ہیں۔ جن میں سے اکثر بلا قیمت تقسیم کیئے گئے۔

اسی سلسلے کی یہ کتاب "انوارِ مصابیح" ہے جو قارئین کرام کے سامنے ہے جیسا کہ آپ حضرات جانتے ہیں کہ ہر سال ہمارے حنفی دوست --- خصوصاً وابستگان "اکابر دیوبند" --- مسئلہ تراویح کو خواہ مخواہ نزاعی بنا کر عوام کو پریشان کرنے کا موجب بنتے ہیں۔ اور مختلف مقامات پر کئی قسم کے ایسے مغالطے پھیلاتے ہیں جن کا دفعیہ علماء اہل حدیث بارہا کر چکے ہیں جس کے نتیجے میں اب ہونا یہ چاہیے کہ جو شخص یا جماعت سنت نبویہؐ علی صاحبہا الف الف صلوٰۃ و تحیۃ پر عمل پیرا ہوتے ہوئے آٹھ رکعت تراویح پڑھنا چاہیے۔ اسے کم از کم اتحاد بین المسلمین کے پیش نظر ہی سہی --- خندہ پیشانی سے یہ حضرات برداشت

www.sirat-e-mustaqeem.com

کریں اور خود جوان کی مرضی ہو کریں، مگر ان عاملانِ سنت اور عاشقانِ حدیث نبویؐ سے تعرض نہ فرمائیں۔

بنابریں مدت سے اس موضوع پر ایک مبسوط کتاب کی ضرورت محسوس کی جارہی تھی۔ چنانچہ ایک موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ہندوستان کے ہمارے مرحوم و مغفور فاضل بزرگ مولوی نذیر احمد رحمانی (متوفی ۱۳۸۵ھ نے بڑے احسن طریقے سے یہ خدمت سر انجام دے ڈالی۔ احسن اللہ جزاءہ کما یجزی عبادہ الصالحین۔

کتاب بڑی مفصل، مدلل اور ہر مغالطے کا شافی جواب ہے، لیکن ایک دفعہ ہندوستان میں شائع ہونے کے بعد اب ایک عرصہ سے نایاب ہے۔ بتوفیقہٖ تعالیٰ جمعیت اہل حدیث لاہور شہر کے اہتمام سے اس کی دوبارہ اشاعت نظر نواز شائقین ہو رہی ہے جس کے ساتھ مرحوم کا سوانحی خاکہ بھی شامل ہے۔

بر سبیل تذکرہ یہ اپیل شائد نا مناسب نہ سمجھی جائے گی کہ آئے دن پیش آنے والے مشہور مسئلہ "طلاق ثلاثہ" پر بھی ایک تفصیلی کتاب ہمارے لٹریچر میں ہونی چاہیے جو خوش قسمتی سے مطبوعہ موجود ہے، لیکن تیس سال کے زائد عرصے سے بالکل نہیں مل رہی۔ ضرورت کہ اس کو دوبارہ شائع کر دیا جائے۔ اگر انوارِ مصابیح کی ہمارے علم دوست اور مخیّر حضرات نے خوب پذیرائی فرمائی تو بہت ممکن ہے آپ کی جمعیت اہل حدیث لاہور شہر جلد از جلد اس سعادت کو حاصل کر سکے۔ و ان ذلك على الله يسير ۔ والله الموفق و نعم المعين وصلى الله على سيدنا وآله صحبه وسلم كثيرا۔

محمد رمضان ناظم جمیعۃ اہل حدیث لاہور شہر

شعبان ۱۳۹۴ھ

ستمبر ۱۹۷۴ء

www.sirat-e-mustaqeem.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

سوانحی خاکہ مؤلف انوار مصابیح

حضرت مولانا نذیر احمد صاحب رحمانی اعظم گڈھیؒ

نام ونسب اور مولد ومنشا:۔ نذیر احمد بن عبد الشکور بن جعفر علیؒ بتاریخ ۱۰ ذوالحجہ ۱۳۲۳ھ (۶ فروری ۱۹۰۶ء) موضع املو ضلع اعظم گڈھ (یوپی۔ ہند) میں پیدا ہوئے (یہ موضع مشہور قصبہ مبارک پور سے ایک میل مشرقی جانب اور شہر اعظم گڈھ سے ۶۔۷ میل کی مسافت پر بیان کیا جاتا ہے)

تعلیم وتربیت:۔ ابتدائی تعلیم مبارک پور میں ہوئی۔ اس کے بعد مولانا حمید الدین فراہی مرحوم کے قائم کردہ "مدرسۃ الاصلاح" سرائے میر میں کچھ دنوں پڑھا۔ پھر مؤ (ضلع اعظم گڈھ) کے مدرسہ فیض عام میں چلے گئے جہاں اس کے مہتمم حضرت مولانا محمد احمد رحمۃ اللہ علیہ کی تعلیم وتربیت سے مستفیض ہونے کا بہت اچھا موقع ملا۔

دار الحدیث رحمانیہ دہلی:۔ شوال ۱۳۳۹ھ (۱۹۲۱ء) کو جب دہلی میں مدرسہ دار الحدیث رحمانیہ کے قیام کا اعلان ہوا تو پندرہ سال کی عمر میں (ذوالحجہ ۱۳۳۹ھ ۱۹۲۱ء) یہاں آکر داخل ہوگئے۔ حتیٰ کہ شعبان ۱۳۴۶ھ میں یہیں سے پورے علوم عربیہ ودینیہ کی تکمیل کے بعد فارغ التحصیل ہوئے اور سالانہ امتحانوں میں ہمیشہ بہت ممتاز رہے۔

اساتذہ:۔ بڑے جید علماء عظام سے تعلیم حاصل کی۔ حضرت مولانا عبد الرحمٰن صاحب مبارکپوریؒ (صاحب تحفۃ الاحوذی) مولانا عبد السلام مبارک پوریؒ (مؤلف سیرۃ البخاری) مولانا احمد اللہ صاحب محدث دہلویؒ شیخ الحدیث

www.sirat-e-mustaqeem.com

دارالحدیث رحمانیہ، مولانا ابو طاہر البہاری، مولانا غلام یحییٰ پنجابی کان پوری، حضرت مولانا حافظ محمد صاحب گوندلوی مدظلہ العالی اور حضرت مولانا عبدالرحمٰن صاحب نگر نہسوی مرحوم جیسے اساطین علوم وفنون متعلقہ سے خوب خوب اکتساب فیض کیا۔

مسند تدریس اور بدایوں کا تعلیمی سفر :- سند فراغت کے بعد (شعبان ۱۳۴۶ھ) دارالحدیث رحمانیہ ہی میں مدرس مقرر کر دیئے گئے جب کہ عمر عزیز کی ۲۳ ویں منزل میں تھے۔

جن فنون کو ہمارے درس نظامی میں معقولات کہا جاتا ہے ان سے چونکہ صاحبِ ترجمہ کو طبعی لگاؤ تھا اس لئے ان میں مزید پختگی پیدا کرنے اور اپنے ذوق کو تسکین دینے کے لئے اسی سال مہتمم مدرسہ مرحوم و مغفور شیخ عطاء الرحمٰن صاحب مہتمم مدرسہ رحمانیہ کی تجویز پر بدایوں کے مشہور مدرسہ معقولات "شمس العلوم" جاکر داخلہ لیا اور ایک سالہ قیام میں وہاں کے ایک معقول وریاضی میں یگانہ روزگار ماہر عالم مولانا عبدالسلام صاحب قندھاری افغانی مرحوم سے بہت سی درسی وغیرہ درسی کتابوں کی تکمیل کر لی۔ بعدہٗ دہلی واپس آگئے اور مستقل طور سے دارالحدیث رحمانیہ کے ہو رہے ـــــ تاآنکہ اکتوبر ۱۹۴۷ء کے خونی فسادات کا حادثہ پیش آگیا اور ہندوستان تقسیم ہو کر برصغیر ہندو پاک کی شکل اختیار کر گیا۔

۱۹۴۷ء ۱۳۶۶ھ کے بعد :- ایک سال گھر پر قیام کرنے پر مجبور ہو گئے اور آخر ۱۹۴۸ء میں دارالعلوم احمدیہ سلفیہ دربھنگہ (صوبہ بہار۔ ہند) میں پھر مسندِ تدریس کو رونق بخشی۔ جہاں کم وبیش ایک سال گذرا۔ بعدہٗ جنوری ۱۹۵۰ء میں بنارس کے جامعہ رحمانیہ آگئے اور اخیر عمر تک اسی جگہ اصلاحی، تبلیغی و تالیفی

www.sirat-e-mustaqeem.com

خدمات سرانجام دیتے ہوئے :

وفات :۔ بتاریخ ۲۸ محرم ۱۳۸۵ھ (۳۰ مئی ۱۹۶۵ء) اتوار کے دن وفات پاگئے۔ تغمده الله بغفرانه وادخله بحبوحة جنانه ۔

اولاد :۔ تین لڑکے اور دو لڑکیاں ہیں جو اپنے اپنے کاموں میں مصروف ہیں۔ البتہ ایک صاحبزادے مولوی ہلال احمد صاحب آپ کی علمی یادگار ہیں جو جامعہ الامیہ مدینہ منورہ سے فارغ التحصیل ہو کر جامعہ مذکورہ کی طرف سے نائیجیریا (افریقہ) میں تبلیغی اور تدریسی خدمات پر مامور ہیں۔

تلامذہ :۔ تقریباً چالیس سالہ طویل مدت تدریس میں ظاہر ہے کہ بر صغیر ہندوپاک میں پھیلے ہوئے تلامذہ کی تعداد سینکڑوں سے متجاوز ہو گی۔ جن کی تفصیلی فہرست موجودہ حالات میں خصوصاً مشکل ہے ۔ تاہم بعض ممتاز شاگردوں کے اسمائے گرامی ذیل میں ذکر کئے جاتے ہیں کہ ما لا یدرك كله لا يترك كله ۔

مولانا عبدالغفار حسن صاحب استاذ جامعہ اسلامیہ مدینہ منورہ، مولانا حافظ قاری عبدالخالق صاحب رحمانی (کراچی) مولانا عبدالرؤف صاحب جھنڈا نگری (ہند) مولانا عبدالرحیم صاحب حسینوی (لاہوری) مولانا عبدالرحیم صاحب بھوجیانی امرت سری مرحوم (جو مدرسہ تقویۃ الاسلام امرت سر میں کئی سال تک مسندِ تدریس پر کامیابی کے ساتھ فائز رہے اور ہنگامہ ۱۹۴۷ء میں بھوجیاں ضلع امرت سر میں سکھوں کے ہاتھوں شہید کر دیئے گئے جبکہ عمر کی تیس بتیس سال کی منزل میں ہوں گے ۔ انا للہ و انا علیه راجعون) مولانا اقبال صاحب بڈھیال (ہند) مولانا آزاد رحمانی، مولانا مجاز اعظمی رحمانی، مولانا عبدالجلیل رحمانی، مولانا عبدالحمید رحمانی (حال مدیر ترجمان دہلی) وغیرہم

www.sirat-e-mustaqeem.com

کثیر ماہم۔

جماعتی اور قومی خدمات :۔ اگر ایک طرف آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس ہند کی نشأۃ جدیدہ کے گویا روح رواں تھے تو دوسری طرف ہندوستان کی "دینی و تعلیمی کونسل" میں بھی خاصا عملی حصہ لیتے تھے۔ حالات و سیاسیات حاضرہ پر وسیع نظر تھی۔ جس کے نتیجے میں قومی اور ملی درد سے حصہ وافر ملا تھا۔

تدریس کے ساتھ تحریری کام :۔ غالباً ۱۹۳۳ء میں دارالحدیث رحمانیہ دہلی کی طرف سے "محدث" کے نام سے ایک ماہنامہ جاری کیا گیا جس کے ایڈیٹر مولانا عبدالحلیم صاحب ناظم صدیقی دربھنگوی تھے تو معاون مولانا نذیر احمد رحمانی۔ پھر جب اگست ۱۹۳۵ء میں ناظم صدیقی صاحب کا انتقال ہو گیا تو "محدث" کی تیاری کی پوری ذمہ داری آپ پر آپڑی۔ اس دوران آپ کی بہت سی علمی تحریریں یادگار ہیں۔ جن میں :

ردّ عقائدِ بدعیہ حصہ اول :۔ جن میں سب سے اہم ہے، جو بریلوی حضرات کے پیدا کردہ مسائل پر سنجیدہ اور علمی مقالات تھے جو بعد میں شائقین کے اصرار پر کتابی صورت میں شائع ہو کر مقبول عام ہوئے۔ اس کے دوسرے حصہ کہ بارے میں معلوم نہ ہو سکا کہ مرتب ہوا یہ نہیں۔

مضامین مختلفہ :۔ علاوہ ازیں تقسیم ملک کے بعد بر صغیر کے جرائد و رسائل میں بھی مختلف موضوعوں پر قیمتی مضامین لکھتے رہے۔ چنانچہ "الاعتصام" لاہور میں بھی آپ کی بعض تحریریں شائع ہوئی تھیں۔

"اہل حدیث اور سیاست" :۔ کے موضوع پر "ترجمان" دہلی کی متعدد قسطوں میں آپ کا بہت جاندار اور مبسوط ایک مقالہ شائع ہوا جو حال ہی میں ساڑھے چار سو (تقریباً) متوسط صفحات پر مشتمل کتابی صورت میں بنارس سے

www.sirat-e-mustaqeem.com

طبع ہو گیا ہے (جسکے مقدمہ نوشتہ مولانا آزاد رحمانی سے یہ سوانحی خاکہ ماخوذ ہے)

چمن اسلام :۔ تقسیم ملک کے بعد آل انڈیا اہل حدیث کانفرنس کی تجویز پر آپ نے بچوں کے لئے چھوٹی چھوٹی چار کتابیں تالیف کیں جو "چمن اسلام" کے نام سے شائع ہوئیں۔ اگرچہ آپ کا نام ان پر مطبوع نہیں ہے۔ یہ ریڈر ہندوستان میں اہلحدیث مکاتب میں داخل درس ہیں۔ پاکستان میں بھی راقم کی کوشش سے اہلحدیث اکادمی لاہور نے انہیں "اسلام کی کتاب" کے عنوان سے شائع کر دیا ہے۔

انوار مصابیح :۔ بھی مرحوم و مغفور کی بڑے معرکے کی کتاب ہے، بڑی تفصیلی مدلل، مسکت، پر از معلومات اور مسئلہ تراویح کے سارے مباحث پر حاوی، جس طرح کہ سورۃ فاتحہ کے مسئلے پر "تحقیق الکلام" ایک جامع کتاب ہے یہی وہ اہم کتاب ہے جو اس وقت آپ کے سامنے ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ مولانا نذیر احمد رحمانیؒ جامع الاوصاف شخصیت تھے، راقم الحروف کی ان سے آخری ملاقات ۱۹۴۶ء کے لگ بھگ دہلی دار الحدیث رحمانیہ میں ہوئی تھی۔ ۱۹۴۷ء کے بعد گاہے گاہے خط و کتابت ہو جاتی تھی۔ مرحوم، ہفت روزہ "الاعتصام" سے قلبی لگاؤ رکھتے تھے۔ مرکزی جمعیت اہل حدیث کی ہماری تنظیمی مساعی کو قابل رشک قرار دیتے تھے۔ حضرت شیخ الحدیث مولانا محمد اسماعیل رحمتہ اللہ علیہ سے تو مرحوم کو بہت ہی عقیدت تھی۔

دعاء ہے اللہ تعالےٰ اس مبلغِ اسلام اور عاشقِ سنت کو اپنی خاص رحمتوں سے نوازتا رہے اور صالحین کی معیت میں جنت بریں پر اعلےٰ مقام عطاء فرمائے۔ آمین۔

این دعاء از من و از جملہ جہاں آمین باد

راقم محمد عطاء اللہ حنیفؔ بھوجیانی

www.sirat-e-mustaqeem.com

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ وَالصَّلٰوۃُ وَالسَّلَامُ عَلیٰ خَاتَمِ الْاَنْبِیَاءِ وَالْمُرْسَلِیْنَ وَ عَلیٰ آلِہٖ وَ اَصْحَابِہٖ وَاتِّبَاعِہٖ اَجْمَعِیْنَ ۔

امابعد

قصبہ مؤ ضلع اعظم گڑھ (یوپی) ہندوستان میں ایک مشہور تجارتی مقام ہے۔ وہیں سے ایک رسالہ "رکعاتِ تراویح" کے نام سے شائع ہوا ہے۔ اس کے ٹائیٹل پر مؤلف کا نام اس طرح درج ہے: "علامہ کبیر محدث شہیر حضرت مولانا حبیب الرحمٰن الاعظمی دامت فیوضہم"۔

اصل مبحث کے لحاظ سے نہ یہ رسالہ ہی نیا ہے اور نہ اس کے مندرجات انہیں چبائے ہوئے لقموں کو "محدث شہیر" نے بھی الفاظ کے ہیر پھیر اور مغالطہ آمیز جملوں کے ساتھ دہرایا ہے۔ جو اس سے پہلے بارہا لکھے لکھائے جا چکے ہیں۔ ہاں اس رسالے کی اشاعت سے یہ ضرور ہوا کہ مولانا "دامت فیوضہم" کو مسلک اہلِ حدیث، جماعت اہل حدیث اور علمائے اہل حدیث سے جو دیرینہ عداوت، تعصب، عناد اور حسد ہے ان کی نمائش کا ایک موقعہ آپ نے پھر پیدا کر لیا۔ حمد و صلوٰۃ کے بعد ہی "علامہ کبیر" اور "محدث شہیر" نے طنز و تعریض کے فقروں کے ساتھ جو زبان کھولی ہے تو کتاب کے آخر تک یہی انداز چلا گیا ہے۔ جابجا علماء اہل حدیث کی علمی شان کی تخفیف اور اپنے پندار علمی کا مظاہرہ فرمایا گیا ہے۔

حیرت تو یہ ہے کہ بایں ادّعائے فضل و کمال ایک خالص علمی و تحقیقی مسئلہ کو جذباتی رنگ میں پیش کیا گیا ہے۔ عوام کی ناواقفیت سے پوری طرح فائدہ اٹھانے کی کوشش کی گئی ہے رسالہ کے شروع اور آخر میں خصوصیت کے ساتھ اس بات کو نمایاں کیا گیا ہے کہ رکعاتِ تراویح کے باب میں اہل حدیث کا مسلک

www.sirat-e-mustaqeem.com

بالکل انوکھا اور نرالا ہے۔ نہ رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے اس کی تائید ہوتی ہے اور نہ صحابہؓ و ائمہ دین سے اس کا ثبوت ملتا ہے۔

مولانا کے اس دعوے میں کہاں تک صداقت ہے۔ اس کی حقیقت تو آیندہ صفحات میں اپنے موقعہ پر انشاء اللہ اس طرح منکشف ہو کر آپ کے سامنے آئے گی کہ آنکھوں کے پردے کھل جائیں گے، لیکن سر دست ہم مولانا مئوی سے پوچھنا چاہتے ہیں کہ جب آپ کو یہ شکایت ہے کہ :

"ہندوستان کے فرقہ (۱) اہل حدیث نے رکعات تراویح کے باب میں تقریباً سو برس سے جو شور و غوغا مچا رکھا ہے اس کا وجود پہلے کبھی نہیں تھا۔ تمام دنیاءِ اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں اور باہم کوئی رسالہ بازی یا اشتہار بازی نہیں ہوتی تھی۔" (رکعات(۲) ص ۱)

حنفی مذہب چھپانے کا راز

تو آخر اس میں کیا راز ہے کہ آپ جیسے متعصب اور غالی حنفی نے اس موقعہ پر حنفیہ کے مسلک کو دوسرے مسلکوں میں مدغم کرنے کی کوشش کی ہے۔ ہندوستان کے اہل حدیثوں کا "شور غوغا" تو ہندوستان کے حنفیوں ہی کے خلاف ہے جو تراویح کی آٹھ رکعتوں کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں اور صرف بیس

---

(۱) مروجہ فرقہ بندیاں وجوب تقلید کا ثمرہ ہیں اور اہل حدیث وجوب تقلید کے منکر ہیں۔ تو پھر بھلا ان کو ان فقہی اور تقلیدی فرقہ بندیوں سے کیا لگاؤ؟ اس لئے اس معنی میں اہل حدیث کو "فرقہ" کہنا یقیناً معاندانہ افتراء ہے وہ تو خالص کتاب و سنت کے تمسک کے داعی ہیں۔ جو خود ائمہ اربعہ رحمہم اللہ کا مسلک تھا۔ منہ۔

(۲) رکعات سے مراد "رکعات تراویح" مؤلفہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی ہے۔ آیندہ بھی یہ نام اسی اختصار کے ساتھ آئے گا۔ منہ۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

رکعتوں کے مسنون ہونے کا اعلان کرتے رہتے ہیں۔ اگر اس ''شور و غوغا'' نے آپ کی تقلیدی نیند حرام کردی اور من بعثنا من مرقدنا کہ کر آپ اٹھے اور اس شور کو بند کرنے کے لئے ''رسالہ بازی یا اشتہار بازی'' کی مہم میں اپنی شرکت بھی ضروری سمجھی تو پھر مستقلاً اپنے پورے مسلک کو زیر بحث لانے سے گریز کیوں فرمایا گیا ہے۔ ''دنیائے اسلام'' اور جمہور امت'' کی پناہ لے کر حنفیہ کے ادھورے مذہب کو صرف ضمناً اور طبعاً ذکر کرنے کا راز کہیں یہ تو نہیں کہ آپ کی ''تحقیقاتِ علمیہ'' کی زد خود حنفی مذہب پر پڑتی ہے اس لئے عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کے لئے فرار کی راہ اس کے سوا اور کوئی نظر نہ آئی کہ ''دنیائے اسلام'' اور ''جمہور امت'' جیسے مرعوب کن اور جذباتی الفاظ بول کر ذہنوں کی توجہ کو دوسری طرف مبذول کردیا جائے اور حنفی مذہب والی بات کو یونہی گول مول رہنے دیا جائے۔

یعنی مولانا حبیب الرحمٰن صاحب نے ۹۶ صفحے کی اس کتاب میں حنفیہ کے مذہب کی بابت ہمیں مبہم طور پر صرف اتنا بتایا ہے کہ وہ بھی تراویح کی بیس ہی رکعتوں پر عامل ہیں۔ نیز ان بیس رکعتوں کیساتھ ساتھ مولانا ہر جگہ بیس سے زائد رکعتوں کا تذکرہ بھی کرتے جاتے ہیں اور بظاہر بڑے زور بیان کیساتھ کرتے ہیں۔ چنانچہ شروع ہی میں لکھتے ہیں :

> ''تمام دنیاء اسلام میں بیس یا بیس سے زیادہ رکعتیں پڑھی جاتی تھیں۔ تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانانِ اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے۔ ساڑھے بارہ سو برس کے بعد فرقہ اہل حدیث نے یہ جدید انکشاف کیا کہ اب تک جو مسلمان کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح نہیں ہے صحیح یہ ہے کہ صرف

www.sirat-e-mustaqeem.com

آٹھ رکعتیں سنت اور قابل عمل ہیں۔"(رکعات ص ۱)

چند بنیادی تنقیحات

لیکن اس پوری کتاب میں مولانا نے یہ کہیں نہیں بتایا کہ حنفیہ جن بیس رکعتوں پر عامل ہیں فقہ حنفی کی رو سے ان کی نوعیت کیا ہے ؟ نیز ساڑھے بارے سو برس تک تمام دنیاء اسلام میں جن مسلمانانِ اہل سنت نے بیس سے زیادہ رکعتوں کو سنت سمجھا اور سنت سمجھ کر ہی ان پر عامل رہے تو کیا واقعی ان کا یہ سمجھنا حنفی مذہب کی رو سے بھی صحیح تھا ؟ کیا حنفیہ کے نزدیک جس طرح تراویح کی بیس رکعتیں مسنون ہیں۔ اسی طرح بیس سے زائد رکعات بھی مسنون رہی ہیں۔

یہ ہیں وہ بنیادی تنقیحات جن سے ہمارے مولانا نے مصلحتاً اغماض فرمایا ہے۔ حالانکہ یہ تنقیحات نہایت ضروری ہیں۔ ان تنقیحات کے فیصلے کے بعد آدھی بحث ختم ہو جاتی ہے۔

آیئے اب ہم آپ کو بتائیں کہ بیس اور بیس سے زائد رکعتوں کا حکم حنفی مذہب کی رو سے کیا ہے۔

تراویح کی رکعات اور حنفی مذہب

حنفی مذہب میں صلوٰۃ تراویح کی حیثیت عام نوافل کی سی نہیں ہے۔ یہ ان کے نزدیک سنتِ مؤکدہ ہے اور جس طرح نفس تراویح سنتِ مؤکدہ ہے۔ اسی طرح اس کی بیس رکعات بھی سنتِ مؤکدہ ہیں۔ مولانا عبدالحیؒ حنفی "تحفۃ الاخیار میں لکھتے ہیں :۔

قد صرح اصحابنا بان التراويح سنة مؤكدة .... وصوحوا ايضا بان عشرين ركعة سنة مؤكدة ايضا ۔ (ص ۱۵)

اور سنت مؤکدہ کا حکم یہ ہے کہ عمداً اس کا ترک کر دینا گناہ اور موجب حرمان

www.sirat-e-mustaqeem.com

شفاعت ہے۔ تلویح میں ہے :۔

وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يتحق حرمان الشفاعة (تحفة الاخيار)

بحر الرائق میں ہے :۔

بمنزلة الواجب فى الاثم بالترك كما صرحوا به كثيرا

شرح منار میں علامہ زینؒ نے لکھا ہے :۔

لا صح انه يا ثم بترك المؤكدة لانها فى حكم الواجب كذا فى الطحطاوى رکعات تراویح کے باب میں علماء حنفیہ نے صرف دو عددوں کا مسنون ہونا تسلیم کیا ہے۔ کم از کم آٹھ اور زیادہ سے زیادہ بیس۔ آٹھ رکعتوں کو رسول اللہ ﷺ کی فعلی سنت قرار دیتے ہیں اور بیس کو خلفاء راشدین اور صحابہ کرامؓ کی۔ بیس سے زیادہ رکعتوں کو نہ رسول اللہ ﷺ کی سنت مانتے ہیں اور نہ صحابہ و خلفاء راشدین کی، بلکہ بیس سے زائد رکعتوں کو تو نذاعی اور جماعت کے ساتھ پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں اور اس کے مکروہ ہونے میں تو کسی حنفی کا اختلاف ہی نہیں ہے۔ لیکن بعض نے تو اس کو صاف صاف بدعت لکھا ہے۔ آٹھ رکعات کے متعلق علماء حنفیہ کے اقوال آئندہ مباحث میں نقل کئے جائیں گے۔ یہاں چونکہ تنقیحات مذکورہ بالا پر گفتگو ہے اس لئے وہی عبارتیں نقل کی جاتی ہیں جن کا تعلق بیس اور بیس سے زائد رکعات سے ہے۔

مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں :۔

بناء علیہ جو صحابہؓ اور تابعینؒ اور مجتہدین علماء نے اعدادِ رکعات اختیار کئے ہیں سب امور مندوب ہیں، مگر علماء حنفیہ کے نزدیک جو عدد ان میں فعل یا قول رسول اللہ سے بجماعت ثابت ہوا ہے اس میں جماعت

www.sirat-e-mustaqeem.com

کو سنت کہیں گے اور اس کے سوائے میں جماعت کو بتداعی مکروہ فرمائیں گے، کیونکہ ان کے نزدیک جماعت نفل بتداعی مکروہ ہے مگر جس موقع میں کہ نص سے ثابت ہو چکی ہے وہاں مکروہ نہیں۔ اس واسطے کتبِ فقہ میں یہ مسئلہ لکھا ہے کہ اگر عددِ تراویح میں شک ہو جائے کہ اٹھارہ پڑھے یا بیس تو دو رکعت فرادی پڑھیں نہ بجماعت۔ بسبب اطلاق حدیث کے زیادہ ادا کرنا ممنوع نہیں۔ خواہ کوئی عدد ہو مگر جماعت بیس سے زیادہ کی ثابت نہیں۔ (الرایٔ النجیح ص ۱۲، ۱۳)۔

کفایۃ الشعبی میں ہے :

الامام اذا تم التراويح بعشر تسليمات وقام وشرع في الحادى على ظن انها عاشر ثم علم انه زيادة فالواجب عليه وعلى القوم ان يفسدوا ثم يقضون وحدانا لان الصحابة اجمعوا على هذا القدر فالزيادة عليه محدث وكل محدث ضلالة وكل ضلالة في النار انتهى (غاية التنقيح ص ٣٦)

امام جب دس ترویح بیس رکعات دس سلام سے پورے کر لے اس کے بعد گیارہواں ترویحہ یہ سمجھ کر شروع کرے کہ یہ دوسواں ہی ہے لیکن پھر اس کو یاد آ جائے کہ یہ زاید ہے تو امام اور مقتدی دونوں پر واجب ہے کہ نماز توڑ دیں اور الگ الگ ہو کر قضا کریں کیونکہ صحابہؓ نے بیس ہی رکعات پر اجماع کر لیا ہے لہذا اب اس سے زیادہ پڑھنا بدعت ہے اور بدعت ضلالت ہے اور ضلالت کا انجام جہنم ہے۔

اسی سلسلہ میں یہ بات بھی ذہن نشین کر لیئے کہ حنفیہ کے نزدیک جس

www.sirat-e-mustaqeem.com

طرح تراویح اور اس کی بیس رکعتیں سنتِ مؤکدہ ہیں اسی طرح اس کا باجماعت ادا کرنا بھی سنت مؤکدہ علی الکفایہ ہے اگر کسی مسجد کے سب مصلی تراویح باجماعت ترک کردیں تو سب کے سب گنہگار ہوں گے۔ مولانا عبدالحیؒ حنفی تحفۃ الاخیار میں لکھتے ہیں۔قیام رمضان بالجماعة سنة مؤكدة صفحه ٣٢

النہر الفائق میں ہے :۔

وسن فى رمضان عشرون ركعة بجماعة وهو ظاهر فى انها على الاعيان وهو قول المرغينانى والصحيح الذى عليه العامة انها على الكفاية حتى لو تركها كل اهل المسجد اثموا انتهى

اور در مختار میں ہے :۔

والجماعة فيها سنة على الكفاية فى الاصح فلو تركها اهل المسجد اثموا انتهى

فقہ حنفی کی تمام چھوٹی بڑی کتابوں کی ورق گردانی کر جایئے۔ پوری قوت صرف کرنے کے باوجود کوئی گھٹیا سے گھٹیا ثبوت بھی آپ کو اس بات کا نہیں ملے گا کہ حنفی مذہب کی رو سے تراویح کی بیس رکعتوں سے زیادہ کا بھی وہی حکم ہے جو بیس رکعتوں کا ہے۔ بیس سے زائد مندوب ہیں۔ ثواب کی نیت سے الگ الگ تو پڑھی جاسکتی ہیں، لیکن جماعت کے ساتھ ان کا ادا کرنا باتفاق حنفیہ مکروہ اور ممنوع ہے۔ کسی نے بھی ان کا سنت ہونا تسلیم نہیں کیا ہے۔

ہماری اس تمہید کو سامنے رکھ کر اب ذرا ''ساڑھے بارہ سو سال'' کے تعامل والی فہرست کو ایک مرتبہ پھر پڑھ جایئے جو مؤلف ''رکعات تراویح'' نے شروع کے پانچ صفحات میں پھیلا کر پیش کی ہے اور اس فہرست میں سے ان حضرات کے ناموں کو چن کر الگ کر لیجئے جن کے متعلق بیس رکعات سے زیادہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

تراویح پڑھنے یا پڑھانے کا ذکر ہے اور دیکھئے کہ کیا ان حضرات میں سے کسی ایک کے متعلق بھی یہ تصریح ہے کہ بیس رکعتیں تو انہوں نے اس جماعت کیساتھ پڑھی تھیں اور باقی رکعتیں جماعت سے الگ ہو کر انفراداً پڑھی تھیں۔ ہر گز اس قسم کی کوئی بات آپ کو وہاں نہیں ملے گی۔ بلکہ اس کے بر خلاف یا تو صراحت ہے یا قرائن قویہ سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے یہ تمام رکعتیں جماعت ہی سے ادا کی تھیں۔

پس حنفی مذہب کی رو سے ان تمام حضرات صحابہؓ و تابعینؒ اور ائمہ دین کی یہ نمازیں مکروہ اور فاسد ہیں بلکہ علی قول لبعض بدعت اور ضلالت ہیں۔ (عیاذاً باللہ)

یہ تو بیس سے زیادہ پڑھنے والوں کے متعلق فیصلہ ہوا۔ اب بیس سے کم پڑھنے والوں کا حال سنئے! اسی فہرست میں امام ابو مجلزؒ (تابعی) کے متعلق منقول ہے کہ وہ سولہ رکعتیں لوگوں کو پڑھایا کرتے تھے (اور اس سے زیادہ رکعات پڑھنے کا ان کے بارے میں کوئی ثبوت نہیں ہے) لہذا حنفی مذہب کی رو سے امام ابو مجلز رحمتہ اللہ علیہ اور ان کے تمام مقتدی بھی گنہگار بلکہ بدعتی ہیں، کیونکہ سنت مؤکدہ (بیس رکعات) کے تارک ہیں۔ چنانچہ مولانا محمد علی مونگیری لکھتے ہیں :

"پس جب بیس رکعت کا ثبوت بطور درایت رسول اللہ ﷺ سے ہوا اور صحابہ کرامؓ کی مواظبت اس عدد پر پائی گئی تو بلاشک اس عدد کا سنت مؤکدہ ہونا ثابت ہوا۔ اب اگر کوئی شخص بیس رکعت تراویح نہ پڑھے یا اس کے سنت مؤکدہ ہونے کا اعتقاد نہ رکھے وہ بلاشبہ بدعتی اور گنہگار ہے" (غایۃ التنقیح ص ۵۰)

اس عبارت پر غور کیجئے۔ یہ فتوی تین صورتوں کو شامل ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

(الف) جو شخص سرے سے تراویح پڑھے ہی نہیں۔

(ب) تراویح تو پڑھے، لیکن بیس سے کم پڑھے (مثلاً آٹھ یا تیرہ یا سولہ وغیرہ)

(ج) خاص بیس رکعت کے سنت مؤکدہ ہونے کا اعتقاد نہ رکھے۔

اس فتویٰ کی رو سے یہ سب بلا شبہ بدعتی اور گنہگار ہیں۔

الغرض جن حضرات نے بیس سے زیادہ تراویح باجماعت ادا کیں حنفی مذہب کی رو سے وہ بھی گنہگار اور بدعتی اور جن حضرات نے اس سے کم ادا کیں وہ بھی گنہگار اور بدعتی اور جس مسجد کے سب مصلیوں نے انفراداً ادا کیں وہ بھی گنہگار اور محروم شفاعتِ نبویؐ۔

الٹا الزام لیکن دیدہ دلیری یہ دیکھئے کہ مولانا مئوی الٹا الزام ہم کو دیتے ہیں کہ "ساڑھے بارہ سو برس کے بعد فرقہ اہل حدیث نے یہ جدید انکشاف کیا کہ اب تک جو مسلمان کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح نہیں ہے"۔

حالانکہ کہنا یہ چاہئے تھا کہ سلف صالحین ہمیشہ تراویح کو نفلی عبادت سمجھ کر بیس یا اس سے کم و بیش رکعتیں باجماعت بھی اور انفراداً بھی پڑھتے رہے اور ان سب صورتوں کو بلا کراہت صحیح اور قابل عمل سمجھتے رہے، مگر حنفی فرقہ نے یہ جدید انکشاف کیا کہ تمام سلف صالحین اب تک جو کرتے یا سمجھتے رہے ہیں وہ صحیح نہیں ہے۔ صحیح یہ ہے کہ صرف بیس رکعتیں جماعت کے ساتھ ادا کی جائیں۔ یہی خاص عدد سنت اور باجماعت قابل عمل ہے۔ لیجئے!

؎ ہم الزام ان کو دیتے تھے قصور اپنا نکل آیا

راز کھل گیا اب آپ کی سمجھ میں یہ راز بھی آگیا ہوگا کہ مولانا مئوی نے اس موقعہ پر حنفی مذہب کی پوری بات پیش کرنے سے کیوں گریز فرمایا ہے اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

بجائے اس کے کہ خاص حنفی مذہب کو زیر بحث لاتے "دنیائے اسلام" اور "جمہور امت" جیسے رعب جمانے والے الفاظ کی بھول بھلیوں میں ذہنوں کو الجھانے کی کوشش کیوں کی ہے۔

بے خودی بے سبب نہیں غالب
کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں

مولانا حبیب الرحمٰن صاحب نے ہمیں مرعوب کرنے یا عوام کو فریب دینے کے لئے دعوے تو بڑے طنطنے کیساتھ یہ کیا کہ تقریباً ساڑھے بارہ سو برس تک تمام مسلمانانِ اہل سنت بیس اور بیس سے زائد ہی کو "سنت اور قابل عمل سمجھتے رہے"۔ مگر دلیل میں صرف یہ پیش کیا گیا کہ فلاں نے بیس رکعتیں پڑھیں یا پڑھائیں اور فلاں نے ۳۶۔ فلاں نے ۴۰۔ فلاں نے ۲۴ وغیرہ۔

بتائیے یہ دھاندلی نہیں تو اور کیا ہے۔ ۲۰، ۲۴، ۴۰ وغیرہ رکعتیں پڑھنے یا پڑھانے سے یہ کب لازم آتا ہے کہ ان سب حضرات نے آٹھ رکعتوں کے "سنت نبویؐ" ہونے سے انکار کیا ہے اور بیس یا اس سے زیادہ رکعتیں انہوں نے رکوع اور سجود کی زیادتی کے شوق میں نفل سمجھ کر ادا کی تھیں بلکہ "سنت نبوی" سمجھ کر پڑھتے رہے اور سنت بھی سنت مؤکدہ جس کا تارک گنہگار اور محروم شفاعت ہے۔ نزاع تو اسی میں ہے۔ نزاعی امر سے کترا کر ادھر ادھر کی باتوں میں الجھنا اہل علم کی شان سے بعید ہے۔

بیس یا اس سے کم و بیش رکعتوں کا پڑھنا یہ ہرگز اس بات کی دلیل نہیں بن سکتا کہ اس کے پڑھنے والے آٹھ رکعتوں کو سنت نہیں سمجھتے تھے۔ یہ تنگ

www.sirat-e-mustaqeem.com

نظری تو صرف حلقہ دیوبند کے چند ضدی مولویوں ہی میں پائی جاتی ہے اور یہی ضد نزاع کا باعث بنی ہوئی ہے۔ چنانچہ رمضان شریف کے موقع پر مہتمم دارالعلوم دیوبند کی طرف سے ہر سال یہ اعلان ہوتا رہتا ہے کہ ”عشاء کے فرض اور سنت کے بعد بیس رکعت تراویح باجماعت مسنون ہے۔ بعض لوگ بارہ یا آٹھ بتلاتے ہیں یہ درست نہیں ہے ۔(اخبار الجمعیۃ دہلی ۴ اپریل ۵۷ء) ورنہ حنفیہ جو بیس رکعتوں کے قائل اور اس کے عامل ہیں ان کے اکابر علماء بھی یہ تسلیم کرتے ہیں کہ نبی کریم ﷺ کے فعل سے آٹھ ہی رکعتوں کا ثبوت ہے۔ لہٰذا اس تعداد کا ادا کرنا ”سنت“ ہے اور اس سے زائد مستحب ہے۔ ابن الہمامؒ، ابن نجیم المصریؒ صاحب بحر الرائق، طحطاویؒ حنفی مذہب کے وہ اکابر ہیں جن کے علم و فضل کے مقابلے میں عصر حاضر کا کوئی حنفی عالم پاسنگ کے برابر بھی نہیں ہو سکتا خواہ وہ اپنے دائرے میں کوئی ”علامہ کبیر“ اور محدث شہیر ہی کیوں نہ ہو۔ یہ تینوں اکابر علماء حنفیہ لکھتے ہیں :

ان قیام رمضان سنة احدی عشرة رکعة بالوتر فی جماعة فعلهٗ ﷺ وترکه بعذر .... وکونها عشرین سنةالخلفاء الراشدین ...... فتکون العشرون منها مستحباً وذالك القدر منها هو السنة کالاربع بعد العشاء مستحبة ورکعتان منها سنة وظاهر کلام المشائخ ان السنة عشرون و مقتضی الدلیل ما قلنا هٰذا ما قال الشیخ ابن الهمام فی فتح القدیر طبع مصر ص ۳۳٤ ج اوّل وقال ابن نجیم ذکر المحقق فی فتح القدیر ما حاصله ان الدلیل یقتضی ان تکون السنة من العشرین ما فعله ﷺ منها ثم ترکه خشیة ان تکتب علینا والباقی مستحب وقد

www.sirat-e-mustaqeem.com

ثبت ان ذالك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت فى الصحيحين من حديث عائشة فاذن يكون المسنون علىٰ اصول مشائخنا ثمانية منهاو المستحب اثنا عشرة انتهى (بحر الرائق ص ٦٦، ج ٢)

نواب صدیق حسن خاں رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں "وہم در طحطاوی بعد نقل کلام فتح القدیر مثل کلام بحر الرائق گفتہ" یعنی : فاذن یکون المسنون علیٰ اصول مشائخنا ثمانیۃ منہاوالمستحب اثنا عشرۃ انتہی (مسک الختام جلد اوّل ص ۲۸۸)

دیکھئے یہ تینوں ائمہ احناف یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ بیس رکعات تراویح میں سے آٹھ رکعتیں تو سنت نبویؐ ہیں اور باقی مستحب ہیں۔ مؤلف "رکعات تراویح" جیسے متصلب حنفی ہزار کوشش کریں، مگر صحابہ اور تابعین کے اقوال سے وہ ہرگز اس بات کا ثبوت پیش نہیں کر سکتے کہ ان کے نزدیک تراویح کی آٹھ رکعتیں "سنت" نہیں ہیں اور اس کے مقابلے میں وہ بیس یا بیس سے زائد رکعتوں ہی کو "سنت نبوی" سمجھتے تھے۔ یقیناً یہ دعوی بلا دلیل اور نرا مغالطہ ہے۔

تحقیقی جواب

یہ جو کچھ بھی ہم نے عرض کیا ہے اس کی نوعیت "ساڑھے بارہ سو سالہ عمل" والی مرعوب کن اور جذاتی دلیل کے الزامی جواب کی ہے اب اس کا تحقیقی جواب سنئیے۔

اوّلاً: اس وقت تک اسلام کی زندگی ۱۳۷۷ سال کی ہو چکی ہے اور بیس رکعات یا اس سے زائد کا رواج بقول علامہ مؤی صرف ساڑھے بارہ سو سال سے شروع ہوا ہے تو اس کے معنی یہ ہوئے کہ اسلام کی زندگی کے ایک سو ستائیس برس کے بعد یہ عمل جاری ہوا۔ یعنی رسول اللہ ﷺ کا پورا زمانہ اور اس کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

بعد بھی خیر القرون کا ایک طویل زمانہ اس نام نہاد تعامل سے خالی رہا ہے، مگر پھر بھی زعم یہی ہے کہ یہی "سنت" ہے اور اس کے خلافِ سنت ہے۔ یا للعجب وضیعۃ الادب۔

ثانیاً: مولانا مئوی کو معلوم ہونا چاہیئے کہ ہم "اہل حدیث" ہیں۔ ہمارا نعرہ ہے

اصل دین آمد کلام اللہ معظم داشتن
پس حدیث مصطفیٰ بر جاں مسلم داشتن

ہم کہا کرتے ہیں: ـــ

ہوتے ہوئے مصطفیٰ کی گفتار
مت دیکھ کسی کا قول و کردار

ہمارا شیوہ معرفت الحق بالرجال نہیں بلکہ معرفت الرجال بالحق ہے۔

ہمارا اصول حضرت شاہ ولی علیہ الرحمۃ کے لفظوں میں یہ ہے:

.... فاذا لم یجدو فی کتاب اللہ اخذوا سنۃ رسول اللہ ﷺ سواء کان مستفیضًا دائرًا بین الفقہاء ویکون مختصًا باھل بلد اور اھل بیت او ربطریقۃ خاصۃ وسواءٍ عمل بہ الصحابۃ والفقہاء اولم یعلموا بہ ومتیٰ کان فی المسئلۃ حدیث فلا یتبع فیھا خلاف اثر من الأثار ولا اجتھاد احد من

(محدثین کا قاعدہ یہ تھا کہ) جب کسی مسئلہ میں قرآنی فیصلہ نہ ملتا تو رسول اللہ ﷺ کی حدیث اور سنت سے اس مسئلہ کو لیتے۔ خواہ وہ حدیث فقہاء میں مشہور ہو یا کسی شہر کے لوگوں میں پائی جاتی ہو۔ یا کسی خاص گھر کے لوگوں میں یا کسی خاص سند سے مروی ہو چاہے صحابہ اور فقہاء نے اس پر عمل کیا ہو یا نہ کیا ہو اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

المجتهدین ۔ الخ

جب کسی مسئلہ میں حدیث نبویؐ مل جاتی تو کسی صحابی کے اثر یا مجتہد کے اجتہاد کی اتباع نہ کرتے۔ (مختصراً از حجۃ اللہ ص ۱۱۹ ج ۱ طبع مصر)

اس لئے رسول اللہ ﷺ کی کسی "سنت ثابتہ" کی بابت ہمارے نزدیک یہ سوال اٹھانا ہی سرے سے اصولاً غلط ہے کہ "فلاں مدت سے اس پر مسلمانوں کا عمل نہیں ہے" یہ تو حدیث کے ردّ کر دینے کا ایک مقلدانہ حیلہ ہے۔ چنانچہ علامہ محمد عابد سندھی کے مایہ ناز استاذ علامہ فلانی اپنی کتاب "ایقاذ ہمم اولی الابصار" میں مقلدانہ حیلوں کے بیان کے سلسلہ میں لکھتے ہیں: وان عجز عن ذالك كله ادعى النسخ بلا دليل او الخصوصية او عدم العمل به او غير ذالك مما يحضر ذهنه العليل (۱۰۹)

یعنی مقلد اپنے امام کی رائے کے خلاف جب کسی حدیث کو پاتا ہے تو مختلف قسم کی دور دراز تاویلوں سے اس کو رد کرنے کی کوشش کرتا ہے اور جب سب باتوں سے عاجز آجاتا ہے تو بلا دلیل یہ دعویٰ کر دیتا ہے کہ یہ تو منسوخ ہے۔ یا آں حضرت ﷺ کے ساتھ خاص ہے یا یہ کہ اس پر عمل نہیں ہے۔

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ اہل المدینہ کو حجۃ قرار دینے والوں کی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

والسنۃ ہی العیار علی العمل ولیس العمل عیارًا علی السنۃ (اعلام ص ۲۹۸ ج ۱)

یعنی لوگوں کے عمل کی تصحیح کا معیار رسول اللہ ﷺ کی سنت ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ نہیں کہ لوگوں کے عمل کو سنت رسول کی تصحیح کا معیار قرار دیا جائے۔
علامہ ابن قدامہ ایک بحث کے ذیل میں لکھتے ہیں :

ولو ثبت فسنة النبی ﷺ مقدمة علی فعل اهل المدینه (المغنی مع الشرح الکبیر جلد الثانی ص۳۷۷)

حافظ ابن القیم رحمۃ اللہ علیہ نے بالکل سچ فرمایا :

وکذالك اهل الرای المحدث ینقمون علی اهل الحدیث وحزب الرسول اخذ هو بحدیثہٖ وترکهم ماخالفه . (التبیان فی اقسام القرآن فصل ۱۷ ص۳٤)

یعنی جس طرح دوسرے اہل باطل اہل حق سے عناد اور دشمنی رکھتے ہیں اسی طرح اہل الرائے (حنفیوں) کو اہل حدیث کی یہ بات بری معلوم ہوتی ہے کہ یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کی حدیث کے سامنے کسی دوسرے کی بات نہیں مانتے"

شاہ نظام الدین اولیاء علیہ الرحمۃ کے شاگرد رشید مولانا فخر الدین سامانوی (سامانوی اسامانۃ کی طرف نسبت ہے۔ یہ ایک شہر ہے جو تقسیم سے پہلے پنجاب کی مشہور ریاست پٹیالہ کے ماتحت تھا۔ دیکھو الامکنہ نزہۃ الخواطر ص ۳۰) ثم دہلوی لکھتے ہیں :

علم ان من اهل السنة والجماعة ثلث فری الفقهاء والمحدثون و الصوفیة فاالفقهاء سموا المحدثین اصحاب الظواهر لانهم یعتمدون علی مجرد الخبر	اہل سنت والجماعت کے تین گروہ ہیں۔ فقہاء، محدثین، صوفیہ۔ فقہاء محدثین کو اصحاب ظواہر کہتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ صرف حدیث پر عمل کرتے ہیں اور حدیث کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

ويطلبون الاسناد الصحيح وسموا انفسهم اهل الرای لانهم يعملون بالرأی ويتركون خبرا الواحد فعندهم العمل بالدراية مع وجود مخالفة خبر الواحد عن الثقات جائز وعند المحدثين لا يجود انتهى مختصراً (نزهة الخواطر مع معجم الا مكنه ص ١٠٥)

لئے سند صحیح تلاش کرتے ہیں۔ اور فقہاء اپنے آپ کو اہل الرائی کہتے ہیں، کیونکہ یہ لوگ رائے پر عمل کرتے ہیں اور خبر واحد کو چھوڑ دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک اپنی درایت پر عمل کرنا جائز ہے اگرچہ اس کے خلاف ثقہ راویوں کی روایت (خبر واحد) موجود ہو، لیکن یہ محدثین (اہل حدیث) کے نزدیک یہ جائز نہیں۔

حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے ایک شخص نے ایک مسئلہ دریافت کیا۔ انہوں نے جواب دیا اس پر سائل نے یہ معارضہ کیا کہ حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ تو اس کے خلاف کہتے ہیں۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اپنے جواب کے ثبوت میں رسول اللہ ﷺ کی حدیث پیش کی اور اس کے بعد فرمایا کہ بتاؤ رسول اللہ ﷺ کی بات مانو گے یا ان کے مقابلہ میں ابن عباسؓ کی؟ یاد رکھو! اگر تم سچے مومن ہو تو رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اتباع کو دوسروں کی سنت پر مقدم جانو۔ الفاظ یہ ہیں۔

فيقول رسول الله ﷺ احق ان تاخذ او بقول ابن عباس ان كنت صادقا وفی رواية فسنة الله وسنة رسوله احق ان تتبع من سنة فلان ان كنت صادقاً (مسلم شريف جلد اوّل ص ٤٠٥)

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے بیٹے عبداللہ نے اپنے باپ سے نقل کرتے ہوئے صحابہ کا عمل بیان کیا کہ نویں ذی الحجہ کو منیٰ سے عرفات جاتے ہوئے بعض

www.sirat-e-mustaqeem.com

صحابہؓ تکبیر پڑھ رہے تھے اور بعض تلبیہ کہہ رہے تھے، مگر کوئی ان پر معترض نہ تھا۔ یہ روایت سن کر ان کے شاگرد عبداللہ بن سلمہؓ نے افسوس کے ساتھ کہا:

واللہ لعجبًا منکم کیف لم تقولوا له ماذا رأیت رسول اللہ ﷺ یصنع (مسلم شریف جلد اوّل ص٤١٦)

یعنی "واللہ بڑا تعجب ہے آپ لوگوں پر کہ صرف صحابہؓ کا عمل سن کر خاموش رہ گئے۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے آپ لوگوں نے یہ کیوں نہیں پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ کا اس میں کیا عمل ہے؟"۔

ہندوستاں کا ذی علم طبقہ مولانا سید سلیمان ندوی مرحوم کو خوب جانتا ہے اور ان کی علمی جلالت اور تاریخی بصیرت سے بھی اچھی طرح واقف ہے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس موقعہ پر ہم ان کی ایک تحریر کا کچھ اقتباس پیش کر دیں جس سے ہندوستان کے اہل حدیثوں کے مسلک اور ان کی اس تحریک کیا اثرات اور کارناموں پر تھوڑی سی روشنی پڑتی ہے۔

سید صاحب لکھتے ہیں:۔

"اہل حدیث" کے نام سے ملک میں اس وقت بھی جو تحریک جاری ہے حقیقت کی رو سے وہ قدم نہیں۔ صرف نقش قدم ہے۔.... بہر حال اس تحریک کے جو اثرات پیدا ہوئے ہیں اور اس زمانہ سے یعنی (مولانا اسماعیل شہید کے زمانے سے ناقل) آج تک دور ادبار کی ساکن سطح میں اس سے جو جنبش ہوئی وہ بھی ہمارے لئے بجائے خود مفید اور لائق شکریہ ہے۔ بہت سی بدعتوں کا استیصال ہوا۔ توحید کی حقیقت نکھاری گئی۔ قرآن پاک کی تعلیم و تفہیم کا آغاز ہوا۔ قرآن پاک سے براہ راست ہمارا رشتہ جوڑا گیا۔ حدیث نبویؐ کی تعلیم و

www.sirat-e-mustaqeem.com

تدریس اور تالیف واشاعت کی کوششیں کامیاب ہوئیں اور دعویٰ کیا جاسکتا ہے کہ ساری دنیائے اسلام میں ہندوستان ہی کو صرف اس تحریک کی بدولت یہ دولت نصیب ہوئی۔ نیز فقہ کے بہت سے مسئلوں کی چھان بین ہوئی (یہ اور بات ہے کہ کچھ لوگوں سے غلطیاں بھی ہوئی ہوں) لیکن سب سے بڑی بات یہ کہ دلوں سے اتباع نبوی ﷺ کا جو جذبہ گم ہو گیا تھا وہ سالہا سال تک کے لئے دوبارہ پیدا ہو گیا ہے، مگر افسوس ہے کہ اب وہ بھی جارہا ہے" (مقدمہ تراجم علماء حدیث ہند)۔

یہ ہیں وہ اہل حدیث جن کو مؤلف "رکعات" نے بار بار "فرقہ اہل حدیث" کہہ کر اپنی کدورتِ قلبی کا ثبوت دیا ہے۔ اس اقتباس کو پڑھیئے اور دیکھیئے کہ "صرف اس تحریک کی بدولت" ہندوستان کو دین کی کیا کیا نعمتیں ملیں۔ وہ نعمتیں جن سے ساری دنیائے اسلام محروم تھی اور آخر میں 'سب سے بڑی بات یہ بتائی گئی کہ سنت نبوی ﷺ کی اتباع کا جو جذبہ گم ہو گیا تھا وہ اسی تحریک کی بدولت دوبارہ پیدا ہوا۔

پس ایک ایسی جماعت جو اتباع سنتِ نبوی ﷺ (علیٰ صاحبہا الصلوٰۃ والتحیۃ) کے جذبے سے سرشار ہو اور یہ اسکا ایک امتیازی وصف بن گیا ہو اس کے مقابلے میں یہ کہنا کہ "تراویح کی آٹھ رکعتوں پر جمہور کا عمل نہیں ہے" یقیناً کج بحثی ہے۔ وہ تو اتنا جانتی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اس پر عمل کیا ہے اس کے بعد اس کے نزدیک اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے کہ دوسروں نے اس پر عمل کیا ہے یا نہیں

ے ما عاشقیم بے دل دلدار ما محمد ﷺ
ما بلبلانِ نالاں گلزارِ ما محمد ﷺ

www.sirat-e-mustaqeem.com

ندوۃ المصنفین دہلی، دیوبندی مکتبِ فکر کے علماء کا ایک علمی ادارہ ہے اس کے ماہنامہ "برہان" بابت اگست ۱۹۵۸ء کے شمارہ میں مولانا مناظر حسن گیلانی کی ایک مضمون شائع ہوا ہے۔ اس میں مولانا گیلانی ایک جگہ تحریک اہل حدیث کی بابت لکھتے ہیں :۔

"بجائے خود یہ تحریک جو کچھ بھی ہو، لیکن اس کو تسلیم کرنا چاہیئے کہ اپنے دین کے اساسی سرچشموں (قرآن و حدیث) کی طرف توجہ ہندوستان کے حنفی مسلمانوں کی جو پلٹی اس میں اہل حدیث اور غیر مقلدیت کی اس تحریک کو بھی دخل ہے عمومیت تو غیر مقلد نہیں ہوئی، لیکن تقلید جامد اور کورانہ اعتماد کا طلسم ضرور ٹوٹا"۔ ص ۹

مولانا گیلانی اہل حدیث کے متعصب مخالفین میں سے ہیں۔ اس لئے ان کی یہ شہادت یقیناً الفضل ما شهدت به الاعداء کی مصداق ہے۔ مولانا گیلانی کی اس شہادت کی روشنی میں مولانا مئوی کو سوچنا چاہیئے کہ جس تحریک نے ہندوستان کے حنفی مسلمانوں کی توجہ کو اللہ کی کتاب اور اس کے رسول علیہ السلام کی سنت کی طرف پلٹایا ہے کیا اس کے حاملین کو زید و بکر کی باتوں سے مرعوب کیا جاسکتا ہے ؟ کلّاَ ثم کلّاَ۔

آٹھ رکعات کا ثبوت

اب موقع آگیا ہے کہ ہم آپ کو یہ بتائیں کہ اہل حدیث تراویح کی آٹھ ہی رکعتوں کو کیوں سنت نبویؐ سمجھتے ہیں ؟ یہیں سے اس بحث کا آغاز بھی ہو جائے گا جس کو مؤلفِ "رکعات" نے اصل بحث قرار دیا ہے۔ اہل حدیث اپنے

www.sirat-e-mustaqeem.com

مسلک کے ثبوت میں تین حدیثیں پیش کرتے ہیں۔

پہلی حدیث

عن ابی سلمة بن عبدالرحمٰن انه سأل عائشة کیف کانت رسول اللہ ﷺ فی رمضان فقالت ما کان رسول اللہ ﷺ زید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرة رکعة یصلی اربعًا فلا تسأل عن حسنهن وطولهن ثم یصلی اربعًا فلا سأل عن حسنهن وطولهن ثم یصلی ثلاثا ۔ الحدیث (بخاری شریف جلد اوّل ص ۱۵٤ ، ۲٦۹ و مسلم شریف جلد اوّل ص ۲۵٤)

ابو سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حضرت عائشہؓ سے پوچھا کہ رسول اللہ ﷺ رمضان میں رات کی نماز یعنی (تراویح) کیسے پڑھتے تھے ؟ حضرت عائشہؓ نے فرمایا رسول اللہ ﷺ چاہے رمضان کا مہینہ ہو یا غیر رمضان کا گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ چار رکعت پڑھتے ان کی خوبی اور لمبائی نہ پوچھو اس کے بعد پھر چار رکعت پڑھتے ان کی خوبی اور لمبائی کا حال نہ پوچھو پھر تین رکعت وتر پڑھتے (کل گیارہ رکعتیں ہوئیں)۔

دوسری حدیث

عن جابر بن عبداللہ قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ فی شهر رمضان ثمان رکعات ثم اوتر فلما کانت القابلة اجتمعنا فی المسجد

جابر رضی اللہ تعالیٰ نے بیان کیا کہ رسول اللہ نے ہم لوگوں کو رمضان کے مہینے میں (تراویح کی نماز) آٹھ رکعات پڑھائیں۔ اس کے بعد وتر

www.sirat-e-mustaqeem.com

ورجونا ان يخرج فلم يخرج فلم نزل فيه حتىٰ اصبحنا ثم دخلنا فقلنا يا رسول الله اجتمعنا البارحة فی المسجد ورجونا ان تصلی بنا فقال انی خشيت ان يكتب عليكم ۔ رواه ابن حبان و ابن خزيمة فی صحيحهما والطبرانی فی الصغير ص۱۰۸ ومحمد بن نصر المروزی فی قيام الليل ص۹۰)

پڑھا۔ دوسرے روز جب رات ہوئی تو ہم لوگ پھر مسجد میں جمع ہو گئے۔ امید تھی کہ آں حضرت نکلیں گے اور نماز پڑھائیں گے مگر آپ نہ نکلے ہم صبح تک مسجد میں رہ گئے پھر رسول اللہ کی خدمت میں ہم لوگ گئے اور یہ بات بیان کی تو فرمایا کہ مجھے خطرہ ہوا کہ کہیں یہ نماز تم لوگوں پر فرض نہ ہو جائے (اس لئے میں گھر سے نہیں نکلا)۔

تیسری حدیث

عن جابر قال جاء ابی بن كعب الی الله رسول الله ﷺ فقال يا رسول الله انه كان منی الليلة شئ يعنی فی رمضان قال وما ذاك يا ابی قال نسوة فی جاری قلن انا لا نقرأ القرآن فنصلی بصلاتك قال فصليت بهن ثمان ركعات واوترت فسك فكان اشبه الرضأ ولم يقل شيئا ۔ رواه ابو يعلی

حضرت ابی بن کعب رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہا اے اللہ کے رسول! رات کو میں نے (اپنی سمجھ سے) ایک کام کر دیا یہ رمضان کے مہینے کا واقعہ ہے۔ آں حضرت ﷺ نے پوچھا کیا بات ہے؟ حضرت ابیؓ نے کہا کہ میرے گھر کی عورتوں نے کہا کہ ہم لوگوں کو قرآن یاد نہیں ہے لہٰذا تراویح کی نماز

www.sirat-e-mustaqeem.com

آپ گھر پر ہی پڑھیئے ہم بھی آپ کے پیچھے پڑھ لیں گے چنانچہ میں نے ان کو آٹھ رکعتیں اور اس کے بعد وتر کے ساتھ نماز پڑھا دی ۔ آں حضرت ﷺ خاموش رہ گئے اور ایسا معلوم ہوا کہ آپ نے اسکو پسند فرمایا

والطبرانی بنحوه فی الاوسط قال الهیثمی فی مجمع الزوائد ص٧٤ ج٢ اسناده حسن وذكره ابن نصرا لمروزی فی قیام اللیل ص ٩٠)

پہلی اور دوسری دونوں حدیثوں میں آنحضرت ﷺ کے عمل کا بیان ہے کہ آپ نے رمضان میں تراویح کی آٹھ رکعتیں پڑھیں۔اس کے بعد وتر ادا فرمایا۔

یہ تو رسول اللہ ﷺ کی "فعلی سنت" ہوئی۔

تیسری حدیث میں حضرت ابی بن کعب رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا ایک واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے اپنے گھر کی عورتوں کو آٹھ رکعت تراویح پڑھائی اور پھر رسول اللہ ﷺ کے سامنے اس واقعہ کو بیان کیا۔ آنحضرت ﷺ نے سن کر خاموشی اختیار کی۔ یعنی اس پر کوئی اعتراض اور انکار نہیں فرمایا۔اس سے معلوم ہوا کہ یہ طریقہ آنحضرت کو پسند تھا۔

یہ رسول اللہ ﷺ کی "تقریری سنت" ہوئی۔

اس طرح "فعل نبوی" اور "تقریر نبوی" دونوں سے آٹھ رکعت تراویح کا "سنت نبوی" ہونا ثابت ہو جاتا ہے ...... یہی اہل حدیث کا مسلک اور معمول بھی ہے۔

اس کے مقابلہ میں کسی بھی صحیح، مرفوع، غیر متکلم فیہ حدیث سے بیس یا بیس سے زائد رکعات کا ثبوت نہیں ہے۔نہ آنحضرت ﷺ کے قول سے نہ فعل

www.sirat-e-mustaqeem.com

سے نہ تقریر سے۔ اس لئے اہل حدیث اس کو "سنت" نہیں سمجھتے، لیکن چونکہ تراویح نفلی نماز ہے اس لئے اہل حدیث یہ بھی کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص آٹھ رکعتوں کی بابت "سنت نبوی" ہونے کا انکار نہ کرے اور قربت و ثواب کی زیادتی کا شوق رکھتا ہو تو اپنی طاقت کے مطابق نفلی طور پر مزید جتنی رکعتیں چاہے پڑھے۔ جماعت سے پڑھے یا انفراداً۔ سب صورتیں بلا کراہت جائز ہیں۔ تراویح کی رکعات کی تعین ویسی نہیں ہے جیسی فرض نمازوں کی رکعات کی کہ کمی زیادتی کی گنجائش ہی نہ ہو۔ اس کی تفصیل آئندہ آئے گی۔ انشاء اللہ

مذکورہ بالا حدیثوں سے تراویح کی آٹھ رکعتوں کا "سنت نبوی" ہونا ثابت ہے یا نہیں؟ اس کے متعلق ہم خود اکابر علمائے حنفیہ ہی کی شہادت پہلے آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں۔

علماء حنفیہ کی شہادت

(۱) امام محمدؒ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اعاظم تلامذہ میں سے ہیں اور ایوان حنفیت کے صدر نشیں ہیں۔ فقہ حنفی جن ائمہ کے تفقہ اور اجتہادات کے مجموعے کا نام ہے۔ ان میں امام محمدؒ ایک بلند شان رکھتے ہیں۔ ان ہی کی کتابوں سے آج حنفیت زندہ ہے۔ ان کی روایت اور نسبت سے جو "موطا" معروف ہے اس میں ایک عنوان ہے۔ باب قیام شهر رمضان وما فيه من الفضل اس کے محشی (مولانا عبد الحیؒ لکھنویؒ) نے قیام شہر رمضان پر حاشیہ لکھ کر بتایا ہے ویسمی التراویح یعنی قیام شهر رمضان ہی کا نام تراویح ہے۔

امام محمد رحمۃ اللہ علیہ اس باب کے ذیل میں سب سے پہلے حضرت عائشہؓ کی وہ روایت لائے ہیں جس میں تین روز تک آنحضورؐ کی تراویح باجماعت کا ذکر ہے لیکن چونکہ اس میں رکعات کی تعداد کا بیان نہیں ہے۔ اس لئے اس کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

بعد ہی حضرت عائشہ کی وہ روایت لائے ہیں جس میں رکعات کی تعداد کا بیان ہے اور وہ وہی روایت ہے جس کو ہم نے آٹھ رکعتوں کے ثبوت میں "پہلی حدیث" کے عنوان سے نقل کیا ہے۔

امام محمدؒ رحمۃ اللہ علیہ کے اس صنیع سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے پہلے تراویح کی جماعت کا مسنون ہونا ثابت کیا ہے۔

اسکے بعد مع وتر اس کی گیارہ رکعتوں کا "سنت نبوی" ہونا ثابت کیا ہے۔

یہ اس امام کی شہادت ہے جن کا شمار حنفی مذہب کے بانیوں میں ہے۔

(۲) ابن الہمام نے فتح القدیر شرح ہدایہ میں فریقین کے دلائل ذکر کئے ہیں۔ بیس رکعت والی مرفوع روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کے بعد حضرت عائشہؓ کی مذکورہ بالا روایت کی بنا پر یہ تسلیم کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی سنت تو مع وتر گیارہ ہی رکعات ہیں۔ ہاں خلفائے راشدین کی سنت بیس رکعات ہیں۔ لکھتے ہیں :

فتحصل من ھھذا کله ان قیام رمضان سنة احدی عشرة رکعة بالوتر فعله ﷺ وترکه لعذر افاد انه لو لا خشیة ذالك لو اطبت بکم ولا شك فی تحقق الا من من ذالك بوفاته ﷺ فیکون سنة وکونها عشرین سنة الخلفاء الراشدین ۔ (فتح القدیر جلد اوّل ص ٣٣٤ طبع مصر)

(تنبیہ) بیس رکعات کے سنت خلفائے راشدین ہونے کی تحقیق آئندہ آئے گی یہاں ہمارا مقصد صرف یہ بتانا ہے کہ ابن ہمام وغیرہ علماء حنفیہ بھی آٹھ ہی رکعت کے سنت نبوی ہونے کے قائل ہیں۔ بیس رکعت کو سنت نبوی وہ بھی نہیں کہتے۔ فانھم ۔ ولا تکن من القاصرین ۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

(۳) بحر الرائق کے حوالہ سے ابن نجیم کا قول گزر چکا کہ شیخ ابن ہمام کی بات کو انہوں نے بھی بلا انکار نقل کیا ہے اور مان لیا ہے کہ وقد ثبت ان ذالك كان احدى عشرة ركعة بالوتر كما ثبت في الصحيحين من حديث عائشة ۔

(۴) طحطاوی نے بھی شرح در مختار میں یہی لکھا ہے جس کا حوالہ پہلے گزر چکا

(۵) امداد الفتاح میں ہے :

قال الكمال كونها عشرين ركعة سنة الخلفاء الراشدين والذى فعله النبى ﷺ بالجماعة احدى عشرة بالوتر ۔ (مفاتيح لاسرار التراويح ص۹)

(۶) نفحات رشیدی میں ہے :

واختلفوا فى عدد ركعاتها التى يقوم بها الناس فى رمضان ما المختار منها اذ لا نص فيها فاختار بعضهم عشرين ركعة سوى الوتر واستحسن بعضهم ستا و ثلثين ركعة والوترثلث ركعات وهو الامر القديم الذى كان عليه الصدر الاول والذى اقول به فى ذالك ان لا توقيت فيه فان كان لابد من الاقتدأ فالاقتداء برسول الله ﷺ فى ذالك فانه ثبت عنه ﷺ انه ما زاد على احدى عشرة ركعة بالوتر شيئا لا فى رمضان ولا فى غيره الا انه كان يطولها فهذا هو الذى اختاره للجمع بين قيام رمضان والاقتداء برسول الله ﷺ قال الله تعالىٰ لقد كان لكم فى رسول الله اسوة حسنة انتهىٰ (حواله مذكور و مسك الختام مترجم ص۲۸۸)

یعنی تراویح کی رکعتوں کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے کہ اس کی گنتی

www.sirat-e-mustaqeem.com

تعداد مختار ہے اس لئے کہ اس کے متعلق کوئی نص نہیں ہے۔ بعض نے وتر کے علاوہ بیس رکعات کو پسند کیا ہے اور بعض نے ۳۶ کو۔ یہی امر قدیم ہے۔ اسی پر صدر اوّل کے مسلمانوں کا عمل رہا ہے۔ اس کے بارے میں میرا خیال یہ ہے کہ (یہ نفلی نماز ہے اس لئے) اس کی کوئی خاص تعداد مقرر نہیں ہے، لیکن اگر کسی کی اقتداء کرنا ضروری ہے تو پھر رسول اللہ ﷺ کی اقتداء کرنی چاہیئے کیوں کہ آپ سے صحیح طور پر ثابت ہے کہ آپ نے مع وتر گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھا ہے۔ البتہ آپ کی یہ نماز لمبی ہوتی تھی۔ میں اسی کو پسند کرتا ہوں اس لئے کہ اس پر عمل کرنے سے قیام رمضان (تراویح) اور اتباع سنت نبوی دونوں کا حق ادا ہو جاتا ہے۔ (اللہ تعالیٰ نے ہم کو رسول اللہ ﷺ ہی کی پیروی اور اقتداء کا حکم دیا ہے) جیسا کہ ارشاد ہے۔

لقد كان لكم فى رسو ل الله اسوة حسنة ـ

(۷) علامہ عینی لکھتے ہیں :۔

فان قلت لم يبن فى الروايات المذكورة عدد الصلوة التى صلاها رسول الله ﷺ فى تلك الليالى قلت روى ابن خزيمة وابن حبان من حديث جابر رضى الله عنه قال صلى بنا رسول الله ﷺ فى رمضان ثمان ركعات ثم اوتر انتهى (عمدة القارى ج ۳ صفحه ۵۹۷) ـ

"یعنی اگر کوئی کہے کہ (بخاری کی) ان روایتوں میں جن میں رسول اللہ ﷺ کے تراویح پڑھانے کا ذکر ہے، رکعتوں کی تعداد بیان نہیں کی گئی ہے تو اس کے جواب میں میں کہوں گا کہ صحیح ابن خزیمہ اور صحیح ابن حبان کی روایتوں میں اس کا بیان آگیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے (ان راتوں میں) صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کو آٹھ

www.sirat-e-mustaqeem.com

رکعتیں پڑھائی تھیں علاوہ وتر کے"۔

۸۔ ملا علی قاری۔ امام ابن تیمیہ کا یہ کلام بلا کسی زدّو انکار کے نقل کرتے ہیں

اعلم انه لم يوقت رسول الله ﷺ فی التراويح عدداً معيناً بل لا يزيد فی رمضان ولا فی غيره علی احدی عشرة رکعة الخ (مرقاة)

یعنی رسول اللہ ﷺ نے تراویح کا کوئی خاص عدد (قولاً تو) تو مقرر نہیں فرمایا ہے لیکن (عملاً) گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ نیز ابن ہمام کے اس کلام پر بھی ان کو کوئی اعتراض نہیں ہے : فتحصل من هذا كله ان التراويح فی الاصل احدی عشرة رکعة فعله ﷺ ثم ترکه لعذر (مرقاة ص ۱۷۵)

۹۔ شیخ عبدالحق محدث دہلوی لکھتے ہیں :

لكن المحدثين قالوا ان هذا الحديث (ای حديث ابن عباس) ضعيف والصحيح ما روته عائشة رض انه كان بعض السلف فی عهد عمر بن عبدالعزيز يصلون باحدی عشرة رکعة قصدا للتشبه برسول الله ﷺ انتهی ۔ (ما ثبت بالسنه ص ۱۲۲)

یعنی محدثین کے نزدیک صحیح یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گیارہ رکعتیں مع وتر پڑھی ہیں جیسا کہ حضرت عائشہ نے بیان کیا اور منقول ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں بعض سلف کا اسی پر عمل تھا۔ سنتِ نبوی علیہ السلام کی اتباع کے شوق میں۔

۱۰۔ ابوالحسن شرنبلالی لکھتے ہیں :

وصلاتها بالجماعة سنة كفاية لما ثبت انه ﷺ صلی بالجماعة احدی عشرة رکعة بالوتر علی سبيل التداعی ولم

www.sirat-e-mustaqeem.com

يجرها مجرى سائر النوافل ثم بين العذر فى الترك (مراقی الفلاح شرح نور الایضاح)۔

یعنی تراویح کی نماز باجماعت سنت کفایہ ہے کیونکہ یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے اعلان اور جماعت کے ساتھ گیارہ رکعتیں باوتر لوگوں کو پڑھائی تھیں۔

۱۱۔ مولانا شوق نیموی نے آثار السنن صفحہ ۵۱/۲ میں ایک عنوان مقرر کیا ہے باب التراويح بثمان ركعات ۔ اور اس کے ذیل میں سب سے پہلی حدیث یہی حضرت عائشہؓ والی ذکر کی ہے۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کو بھی تسلیم ہے کہ اس حدیث کا تعلق تراویح سے ہے یہ کہنا غلط ہے کہ اس حدیث کا تعلق صرف تہجد سے ہے تراویح سے نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر وہ یہ مان رہے ہیں کہ آں حضرت ﷺ سے آٹھ رکعت بلاوتر (اور مع وتر گیارہ رکعت) تراویح باسناد صحیح ثابت ہے۔

۱۲۔ مولانا عبدالحی لکھنوی لکھتے ہیں :

"آپ نے (یعنی رسول اللہ ﷺ نے) تراویح دو طرح ادا کی ہے۔ ایک بیس رکعتیں بے جماعت...... لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اس کی تفصیل میں نے اپنے رسالہ تحفۃ الاخیار فی احیاء سنت الابرار میں اچھی طرح کی ہے۔ دوسری آٹھ رکعتیں اور تین رکعت وتر باجماعت اور یہ طریقہ حضور ﷺ سے تین راتوں کے علاوہ کسی رات میں منقول نہیں ہے اور امت پر فرض ہو جانے کے خوف سے بہ لحاظ شفقت آپؐ نے اس کا اہتمام نہیں کیا۔ (مجموعہ فتاو جلد ا ص ۳۵۴)

واضح رہے کہ مولانا عبدالحیؒ نے بیس رکعت والی کو ضعیف قرار دیا ہے، لیکن آٹھ رکعت والی روایت کو ضعیف نہیں کہا ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان کے نزدیک بھی صحیح حدیث سے آں حضور ﷺ کا آٹھ ہی رکعات پڑھنا ثابت ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

چنانچہ عمدۃ الرعایہ میں لکھتے ہیں :

واما العدد فروی ابن حبان وغیره انه صلى بهم فی تلك الليالى ثمان ركعات وثلاث ركعات وترا نعم ثبت اهتمام الصحابة على عشرين فى عهد عمرؓ وعثمان و على فمن بعدهم اخرجه مالك وابن سعد والبيهقى وغيرهم (حاشيه شرح وقايه)

بیس رکعات اور سنتِ خلفاء راشدین پر گفتگو آئندہ آئے گی۔

۱۳۔ مولانا رشید احمد گنگوہی لکھتے ہیں :

"الحاصل قولاً کوئی عدد معین نہیں، مگر آپ کے فعل سے مختلف اعداد معلوم ہوتے ہیں۔ ازاں جملہ ایک دفعہ گیارہ رکعات بجماعت پڑھنا ہے۔ چنانچہ جابر رضی اللہ عنہ نے روایت کیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک شب میں گیارہ تراویح بجماعت پڑھی"۔ (الرائی النجیح ص ۱۳)۔

اپنے مسلک اور عقیدہ کے مطابق روایات میں تطبیق دیتے ہوئے دوسرے مقام پر لکھتے ہیں :

اور اگر یوں کہا جاوے کہ اول دفعہ آٹھ تراویح تھی اور تین وتر اور دوسری دفعہ اٹھارہ تراویح اور تین وتر اور تیسری دفعہ میں بیس تراویح اور تین وتر، درست ہے اور ہر سہ فعلی، باوقاتِ مختلفہ صحابہ کو رسول اللہ ﷺ سے معلوم تھے لہذا یہ سب سنت ہیں اور کوئی معارض ایک دوسرے کے نہیں"۔ (الرائی النجیح صفحہ ۱۸) ۔

اس اقتباس سے ہمارا منشا صرف یہ دکھانا ہے کہ مولانا گنگوہیؒ کو بھی آٹھ رکعت تراویح کا "سنت نبوی" ہونا تسلیم ہے۔ باقی جو باتیں خلاف تحقیق ہیں ان کا جواب آئندہ مباحث میں آئے گا۔ ان شاء اللہ۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

۱۴۔ عین الہدایہ میں ہے : تراویح صحیح صحیح حدیث سے مع وتر کے گیارہ ہی رکعات ثابت ہیں صفحہ ۵۶۳۔

۱۵۔ مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں :

"ولا مناص من تسلیم ان تراویحه علیه السلام کانت ثمانیة رکعات" (العرف الشذی ص ۳۲۹)۔

یعنی (علماء حنفیہ خواہ کتنا ہی ہیرا پھیری کریں اور ہزار باتیں بنائیں، لیکن سچ تو یہ ہے کہ) اس کے تسلیم کئے بغیر ہمارے لئے کہیں پناہ نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ کی تراویح تو آٹھ ہی رکعت تھی۔

تنبیہ : اس موقع پر یہ بات قابل ذکر ہے کہ اکابر حنفیہ کی ان شہادتوں کے باوجود نہ معلوم کس طرح دارالعلوم دیوبند کے مہتمم کو یہ جرأت ہوتی ہے کہ وہ ہر سال رمضان شریف کے موقع پر یہ اعلان کردیا کرتے ہیں کہ بعض لوگ آٹھ رکعت تراویح کو سنت کہتے ہیں، یہ درست نہیں"۔ یہی فتنہ انگیز اشتہار اشتعال کا باعث ہوتا ہے۔ ہر سال نزاع تازہ ہو جاتی ہے۔ پرسکون اور پرامن فضا خراب ہو جاتی ہے۔

اپنے مذہب کے مسائل کا بیان قابل اعتراض نہیں، لیکن کیا یہ فرض دوسروں کے جذبات کو مشتعل اور مجروح کئے بغیر ادا نہیں کیا جا سکتا؟ کاش! مہتمم دارالعلوم دیوبند اپنے اکابر کی باتوں کا ادب و احترام کرتے اور یہ فساد انگیز مشغلہ چھوڑ دیتے۔

کیا آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی عدد ثابت نہیں؟

ہمارے گذشتہ بیان سے اگرچہ یہ بات صاف ہو جاتی ہے کہ آنحضرت ﷺ کی فعلی سنت سے جس طرح تراویح باجماعت کا ثبوت ہوتا ہے اسی طرح

www.sirat-e-mustaqeem.com

صحیح اور مستند روایات سے آنحضور ﷺ کی تراویح کی تعداد بھی ثابت ہوتی ہے اور وہ ہے گیارہ رکعات مع وتر اور آٹھ رکعات بلاوتر۔

مگر مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے "رکعاتِ تراویح" کے صفحہ ١٦ و صفحہ ١٧ پر جو تحقیق پیش کی ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے اور بظاہر بڑی معصوم اور غیر جانبدرانہ ہے، لیکن در حقیقت بڑی پر فریب ہے۔ ضرورت ہے کہ ہم اس کا منظر و پس منظر دونوں آپ کے سامنے رکھیں۔ اور اس کے بعد اس فریب کا پردہ چاک کریں۔ مولانا لکھتے ہیں :

"اہل حدیث کے ان دعووں کو پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں کہ علماء اسلام کی تحقیق میں تراویح کا کوئی معین عدد آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں ؟ اس مسئلہ میں علماء اسلام کے دو گروہ ہیں۔ ایک گروہ جن میں شیخ الاسلام ابنِ تیمیہ، علامہ سبکی اور سیوطی وغیرہم شامل ہیں ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں ......

(اس گروہ کے چند علماء کی کتابوں سے کچھ عبارتیں اور حوالے نقل کرنے کے بعد مولانا مئوی لکھتے ہیں :

لہذا اس جماعت کی تحقیق میں وہ تمام روایات جو آنحضرت ﷺ کی تراویح کا معین عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہیں خواہ آٹھ ہو یا بیس، وہ سب روائتیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا غیر متعلق ہیں۔ یعنی ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے'۔

علماء کا دوسرا گروہ وہ ہے جو مانتا ہے کہ آنحضرت ﷺ سے عددِ معین

www.sirat-e-mustaqeem.com

ثابت ہے جیسے فقہاءِ احناف میں قاضی خاں وطحطاوی وغیرہ اور شوافع میں رافع وغیرہ کہ یہ لوگ آنحضرت ﷺ سے بیس کا عدد ثابت مانتے ہیں"۔ انتہی بلفظہ رکعات صفحہ ۱۵، ۱۶، ۱۷۔

دیکھئے مولانا مئوی نے کتنی "احتیاط" برتی ہے۔ علماء اسلام کی دونوں رائیں آپ کے سامنے رکھدی ہیں۔ کسی رائے کی بابت اپنی طرف سے کوئی فیصلہ نہیں دیا۔ کسی کو راجح مرجوح تک نہیں کہا۔ میدان مناظرہ میں یہ "احتیاط" بڑے ضبط و ہمت کی بات ہے، مولانا سن لیں کہ

بہر رنگ کہ خواہی جامہ می پوش
من اندازِ قدت رامی شناسم

ہم خوب سمجھتے ہیں کہ یہ دام ہمرنگ زمین صرف اہلحدیثوں کا شکار کرنے کے پچھایا گیاہے کہ ؎

بایں دام بر مرغ وگرنہ
کہ عنقا را بلند است آشیانہ

پسِ منظر

آیئے اب ہم آپ کو اس کا پسِ منظر بتائیں۔ قصہ یہ ہے کہ تعداد تراویح کے مسئلہ میں اہل حدیث کا اصل زور اسی بات پر ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے بسند صحیح صرف آٹھ ہی رکعات ثابت ہیں۔ اس لئے وہ بیس رکعات کو خلفاء راشدین کی سنت ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔

منشاء کیا ہے؟

اس پس منظر کو سامنے رکھ کر اس بات پر غور کیجئے کہ مولانا نے جو "اہل

www.sirat-e-mustaqeem.com

حدیث کے دعووں کے پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھا ہے کہ علماء اسلام کی تحقیق میں تراویح کا کوئی عدد معین آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے یا نہیں ؟"۔ تو اس کا منشا یہی ہے کہ علماء اسلام کے ان دو گروہوں میں سے خواہ کسی کا مسلک اختیار کیا جائے، بہر حال اہلحدیث کا مذہب غلط قرار پائے گا۔ احناف کے مذہب پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑے گا۔ اس لئے کہ دوسرا گروہ جو عددِ معین کے ثبوت کا قائل ہے وہ تو بقول مولانا کے بیس ہی کا قائل ہے اس لئے اس کے مسلک کا اہل حدیث کے خلاف اور احناف کے موافق ہونا تو ظاہر ہی ہے۔ اس لئے مولانا نے اس کو بہت اختصار و اجمال کے ساتھ بلا کسی حوالہ و ثبوت کے پیش کیا ہے۔

اور پہلا گروہ جو کسی عددِ معین کے ثبوت کا قائل نہیں ہے وہ مولانا کے بیان کے مطابق جس طرح بیس رکعات والی روایت کو ضعیف یا غیر متعلق سمجھتا ہے اسی طرح آٹھ رکعت والی روایتوں کو بھی ضعیف یا غیر متعلق قرار دیتا ہے۔ اس سے حنفیوں کا تو کچھ نہیں بگڑتا کیونکہ وہ تو خود ہی بیس والی روایت کو ضعیف کہتے ہیں۔ اس کی زد جو کچھ پڑے گی وہ صرف اہلحدیث کے مذہب پر۔ اسی لئے مولانا نے اس کو حوالہ اور ثبوت کے ساتھ ذرا تفصیل سے پیش کیا ہے۔ کیونکہ "لذیذ بود حکایت دراز تر گفتیم"۔

ایسی صورت میں کیا ضرورت تھی کہ مولانا کسی گروہ کے مسلک کی بابت اپنا کوئی فیصلہ لکھ کر جنبہ داری کا الزام اپنے سر لیتے۔

خوشتر آں باشد کہ سر دلبراں
گفتہ آید در حدیث دیگراں

ایک اور مغالطہ : مولانا کا ایک اور مغالطہ بھی قابل ذکر ہے۔ اس مسئلہ کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

اہلحدیث کے دعووں کے ساتھ گہرا بلکہ بنیادی تعلق ہے اس لئے دعووں کے ذکر کے بعد ہی یہ بحث چھیڑی گئی ہے لیکن پھر بھی مولانا کس بھولے پن سے فرماتے ہیں کہ ''اہلحدیث کے ان دعووں کے پرکھنے سے پہلے اس مسئلہ پر روشنی ڈالنا مناسب سمجھتا ہوں''

''پہلے'' کے لفظ پر غور کیجئے۔ گویا اہل حدیث کے دعووں کی ''پرکھ'' سے اس مسئلہ کا کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہ تو بس یونہی اتفاقی طور سے یہاں ذکر کر دیا گیا ہے اور بلا کسی خاص لگاؤ کے دعووں کی ''پرکھ'' سے ''پہلے'' اس پر ''روشنی ڈالنا'' مناسب سمجھ لیا گیا ہے۔

بتایئے ! یہ مغالطہ نہیں تو کیا ہے ؟۔

تفصیلی جواب : ''علامہ'' مئوی کی اس فسوں کاری کا منظر وپس منظر دکھانے کے بعد اب ہم اس کا تفصیلی جواب عرض کرنا چاہتے ہیں تاکہ حقیقت پوری طرح بے نقاب ہو کر آپ کے سامنے آجائے۔ ''علامہ'' کی عبارتوں کے لئے قولہ اور اپنے جواب کے لئے ج کا عنوان اختیار کیا گیا ہے

قولہ : اس مسئلہ میں علما اسلام کے دو گروہ ہیں، ایک گروہ جن میں شیخ الاسلام ابن تیمیہ ، علامہ سبکی اور سیوطی وغیرہم شامل ہیں۔ ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی عددِ معین ثابت نہیں چنانچہ حافظ ابن تیمیہ فرماتے ہیں :

ومن ظن ان قیام رمضان فیه عدد معین موقت عن النبی ﷺ لا یزید ولا ینقص فقد اخطأ (مرقاۃ الانتقاد الرجیح ص ٦٣)

(انتھی رکعات ص ١٦) ۔

ج۔ جی نہیں اس مسئلہ میں علماء اسلام کے مابین ہرگز کوئی گروہ بندی نہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے جن عبارتوں سے آپ نے اختلاف کا مفہوم پیدا کیا ہے یا تو آپ نے ان کو سمجھا نہیں ہے اور یا جان بوجھ کر ان عبارتوں کو غلط معنی پہنایا ہے۔ زیادہ قرین قیاس دوسری ہی صورت ہے، کیونکہ عبارتوں کے نقل کرنے میں آپ نے جیسی کتر بیونت کی ہے اور جس افسوسناک حذف و اختصار سے کام لیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دراصل آپ کی نیت تحقیق حق کی نہیں بلکہ تلبیس حق کی ہے

سب سے پہلے ایک بات یہ اچھی طرح سمجھ لیجئے کہ یہاں دو صورتیں ہیں :

(۱) ایک یہ کہ نص نبوی سے رکعات تراویح کی تحدید و تعیین کا ثبوت۔ یعنی قول یا فعلِ نبوی سے اس کی کوئی خاص مقدار مقرر کر کے ایسی حد بندی اور تعیین کر دی گئی ہو جس میں نہ کمی جائز ہو اور نہ زیادتی۔ جیسا کہ فرض نمازوں میں رکعات کی تعداد ہے۔

(۲) دوسری صورت یہ ہے کہ قول یا فعل نبوی میں کسی عدد کے ذکر کا ثبوت۔ یعنی جس طرح احادیث اور روایات میں نفس نماز تراویح کی بابت یہ بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ نے اس کے ادا کرنے کی ترغیب دی ہے۔ اس کے فضائل بیان کئے ہیں اور خود بھی ادا فرمایا ہے۔ اسی طرح آیا روایتوں میں اس کا بھی کہیں کوئی ذکر ہے یا نہیں کہ آں حضرت ﷺ نے حکم دیا ہو کہ اتنی رکعتیں پڑھا کرو۔ یا خود رسول اللہ ﷺ نے اتنی رکعتیں پڑھی تھیں۔

مولانا مئوی نے ان دونوں صورتوں میں فرق نہیں کیا اس لئے غلط بحث میں مبتلا ہو گئے۔ ان کو معلوم ہونا چاہیئے کہ جن علماء نے ”عدد خاص“ سے انکار کیا ہے۔ ان کی مراد وہی پہلی صورت ہے کیونکہ تراویح ایک نفلی نماز ہے۔ اس کی رکعات میں شرعاً فرض نمازوں کی طرح تحدید اور تعیین نہیں ہے۔ دوسرے گروہ کے علماء بھی اس کے قائل نہیں ہیں۔ ہاں اگر کچھ تضییق و تحدید ہے تو ان

www.sirat-e-mustaqeem.com

حنفیوں کے یہاں جو یہ کہتے ہیں کہ بیس رکعات سے کم پڑھنے والا تاركِ سنت گنہگار ہے اور بیس سے زیادہ باجماعت پڑھنا مکروہ ہے اور دوسری صورت کی شق ثانی کا کوئی بھی منکر نہیں ہے۔ یعنی پہلے گروہ کے علماء بھی یہ مانتے ہیں کہ قول اور امر نبوی سے نہیں مگر فعل نبویؐ میں تعداد کا ذکر موجود اور ثابت ہے۔یہ دوسری بحث ہے کہ وہ تعداد کیا ہے۔ اور کون صحیح ہے اور کون ضعیف ؟۔

پس اس مسئلہ میں علماء کے اختلاف کا افسانہ تو سراسر غلط ہے۔(رہا یہ کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے اس کا ثبوت کیا ہے ؟ تو آیئے سب سے پہلے شیخ الاسلام ابن تیمیہ ہی کی عبارتوں پر غور کریں جن کا نام اس سلسلہ میں سر فہرست ہے۔

امام ابن تیمیہ کی جو عبارت مولانا مئوی نے یہاں نقل کی ہے۔ بظر اختصار یا مصلحتاً اس کے شروع کا حصہ حذف کردیا ہے جس کی وجہ سے متکلم کا اصل منشا خبط ہو گیا۔

اور یہ ظلم مولانا نے صرف غریب ابن تیمیہ ہی پر نہیں کیا بلکہ آپ کو یہ سن کر تعجب ہو گا کہ تقریباً تمام ان عبارتوں کے ساتھ اسی قسم کا معاملہ ہوا ہے جو مولانا نے اس موقع پر نقل کی ہیں۔

یہ بات یقیناً "علامہ کبیر اور محدث شہیر کی شان تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے۔ الانتقاد الرجیح کا وہ صفحہ کھول کر دیکھئے جس کا حوالہ مولانا نے دیا ہے۔ عبارت اس طرح شروع ہوئی ہے۔

ان[1] نفس قیام رمضان لم یوقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فیہ عدداً معیناً بل ھو کان صلی اللہ علیہ وسلم لا یزید فی رمضان ولا غیر علی ثلث عشر رکعۃ الخ

یہی ابن تیمیہ فتاوی جلد اول ۱۴۸ میں لکھتے ہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

وکان النبی ﷺ قیامه باللیل هو وتره یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان احد عشرة رکعة اوثلاث عشرة رکعة

دیکھئے ایک طرف تو شیخ الاسلام آں حضرت ﷺ سے "عدد معین" کی توقیت کی نفی کر رہے ہیں اور دوسری طرف خود ہی یہ تسلیم بھی کر رہے ہیں کہ آپ گیارہ یا تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ یہ دونوں باتیں وہ ساتھ ہی ساتھ کہہ رہے ہیں۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ یہ "نفی اور اثبات" انہیں دو صورتوں کے اعتبار سے ہیں جو اوپر ہم نے بیان کی ہیں۔ یعنی نبی ﷺ کے فعل کا جہاں تک تعلق ہے وہاں تو گیارہ یا تیرہ ہی رکعات کا ذکر ہے اور یہی تعداد ثابت ہے، مگر اس کے باوجود اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسی عدد خاص میں تراویح کی رکعتوں کی تحدید و تعیین کر دی گئی ہے کہ لایزاد علیہ ولاینقص۔ جس کا یہ گمان ہو وہ غلطی پر ہے۔ یعنی "نفی" ایسی تحدید و تعیین کے اعبار سے ہے جس میں کمی و زیادتی کو ناجائز سمجھا جائے اور "ثبوت" فعل نبویؐ میں بیان وذکر کے اعتبار سے ہے یہی دو صورتیں ہم نے اوپر بیان کی ہیں۔ اہل حدیث بھی یہی کہتے ہیں کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے جو تعداد بسند صحیح ثابت ہے وہ سنت اور بہتر ہے باقی نفلی نماز کی حیثیت سے اس کی کوئی تحدید و تعیین نہیں ہے جس سے جتنی ہو سکے پڑھے۔

چنانچہ ایک حدیث میں ہے:

الصلوۃ خیر موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استکثر رواه

---

(۱) یہ عبارت آخر تک نواب صاحب نے الانتقاد الرجیح میں تو شیخ الاسلام ابن تیمیہ کی بتایا ہے مگر عون الباری میں اس عبارت کو انہوں نے شیخ الاسلام ابن القیم کی طرف منسوب کیا ہے واللہ اعلم۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

احمد والبزار و ابن حبان فی صحیحه کذا فی التلخیص الجبیر صفحه (۱۱۹) ـ

یہی بات تعبیر اور اندازِ بیان کے تھوڑے سے اختلاف کے ساتھ امام شافعیؒ علامہ سبکی، علامہ شوکانی وغیرہ سب نے کہی ہے۔

قولہ : اور سبکی شرح منہاج میں لکھتے ہیں :

اعلم انه لم ینقل کم صلی ﷺ فی تلك اللیالی هد هو عشرون او اقل (تحفة الاخیار ص ۱۱٦ و مصابیح ص ٤٤ رکعات)

ج : یہاں بھی مولانا نے سلسلہ عبارت کے بعض ضروری حصے حذف کر دیئے ہیں جیسا کہ مصابیح، تحفۃ الاخیار، مسک الختام۔ ان تینوں کتابوں کی طرف رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔ مصابیح للسیوطی میں یہ عبارت زیادہ تفصیل کے ساتھ منقول ہے۔ چنانچہ اسی سلسلہ عبارت میں علامہ سبکی نے امام مالکؒ کا یہ قول نقل کیا ہے :

قال(۱) الجوزی من اصحابنا عن مالك انه قال الذی جمع علیه الناس عمر بن الخطاب احب الی وهو احدی عشرة رکعة و هی صلوٰة رسول الله ﷺ ـ

علامہ سبکی نے امام مالک کے اس قول کے نقل کرنے کے بعد نہ تو اس کی صحت سے انکار کیا ہے اور نہ یہ کہا ہے کہ تراویح کے علاوہ کسی دوسری نماز کے

(۱) بعض علماً نے اس عبارت کو علامہ سیوطی کا کلام سمجھا ہے۔ لیکن تحفۃ الاخیار میں مولانا عبدالحئی نے سبکی کے اس کلام کا جو ملخص پیش کیا ہے اس کو اور مصابیح کی پوری عبارت کو مقابلہ میں رکھ کر دیکھا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ یہ عبارت سیوطی کی نہیں ہے بلکہ شرح منہاج ہی کی ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

متعلق ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ گیارہ رکعات کی بابت ان کو امام مالکؒ کا یہ قول تسلیم ہے کہ :

ھی صلوٰۃ رسول اللہ ﷺ

اور جب اس تعداد کا فعلِ نبوی ہونا ثابت ہو گیا تو ماننا پڑے گا کہ علامہ سبکی نے جو یہ کہا ہے :

اعلم انه لم ینقل کم صلی رسول اللہ ﷺ فی تلك اللیالی ھل هو عشرون او اقل ۔

تو ان کا مقصد یہ ہے کہ صحیحین یا سنن کی جن روایتوں میں تین راتوں کی تفصیلات مذکور ہیں، ان روایتوں میں کوئی عدد منقول نہیں ہے کہ رکعات کی تعداد بیس تھی یا اس سے کم یہ منشا نہیں ہے کہ مطلقاً فعلِ نبویؐ سے، تراویح کا کوئی عدد منقول ہی نہیں ہے۔ ایسی بدیہی البطلان بات سبکی جیسا محقق عالم کیسے کہہ سکتا ہے۔ پس کسی خاص قید اور کسی خاص ظرف سے ثبوت کی نفی سے مطلقاً عدد خاص کے ثبوت کی نفی لازم آتی ہے۔ فاندفع ما توھم۔

آخر میں علامہ سبکی نے یہ خاص بات صاف کر دی ہے کہ تراویح کوئی فرض نماز نہیں ہے کہ اس کی رکعات میں تحدید و تعیین ہو، بلکہ یہ تو ایک نفلی نماز ہے۔ اس لئے اس کے پڑھنے والے کو اختیار ہے کہ وہ اپنی طاقت اور شوقِ عبادت کے لحاظ سے زیادہ پڑھے یا کم۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

الا (۱) ان ھٰذا امر یسهل الخلاف فیه فان ذالك من النوافل من

(۱) نواب صاحب مرحوم نے مسک الختام میں اس عبارت کا جو ترجمہ پیش کیا ہے اس میں شرح منہاج ہی کا حوالہ دیا ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ سب عبارت علامہ سبکی ہی کی ہے۔ سیوطی کی نہیں ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

شاء اقل و من شاء اکثر (المصابیح ص ۹)

قولہ :۔ سیوطی مصابیح میں لکھتے ہیں :

ان العلماء اختلفوا فی عددها ولو ثبت ذالك من فعل النبی ﷺ لم یختلف فیه (ص ۴۲) (رکعات)

ج : یہاں بھی مولانا نے حذف واختصار سے کام لے کر منشاء متکلم کو خبط کر دیا ہے۔ اصل یہ ہے کہ امام سیوطی نے یہ کتاب ایک خاص سوال کے جواب میں لکھی ہے۔ چنانچہ حمد وصلوٰۃ کے بعد ہی وہ لکھتے ہیں :

وبعد فقد سئلت مرات هل صلی النبی ﷺ التراویح وهی العشرون رکعة المعهودة الآن وانا اجیب بلا ولا یقنع منی بذلك فاردت تحریر القول فیها فاقول الخ

یعنی ”مجھ سے کئی مرتبہ یہ سوال کیا گیا کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کی بیس رکعتیں پڑھی تھیں جو آج کل مروج ہیں ؟ تو میں جواب یہی دیتا رہا کہ نہیں۔ لیکن اتنے جواب پر لوگ مطمئن نہ ہوتے تھے تو میں نے ارادہ کیا کہ اس پر کچھ لکھوں“۔

اس عبارت میں ”المعہودۃ الان“ کے لفظ پر غور کیجئے۔ وہی بیس رکعات جن کے ”تعامل“ کا ڈھنڈورا علامہ مئوی پیٹ رہے ہیں۔ انہی کی بابت علامہ سیوطی سے سوال کیا گیا اور اسی کے جواب میں انہوں نے یہ مفصل کتاب (المصابیح فی صلوٰۃ التراویح) لکھی جس میں چند پر زور وجوہ ودلائل سے ثابت کیا ہے کہ ان مروجہ بیس رکعتوں کا ثبوت آنحضرت ﷺ سے نہیں ہے۔

لم یثبت انه ﷺ صلی عشرین رکعة ص ۱

پھر صفحہ ۶ پر لکھتے ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

فالحاصل ان العشرین لم یثبت من فعله ﷺ۔

لیکن اس کے مقابلے میں وہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ سے گیارہ رکعتیں ثابت ہیں۔ لکھتے ہیں :

الوجه الثانی انه قد ثبت فی صحیح البخاری وغیره ان عائشة سئلت عن قیام رسول الله ﷺ فی رمضان فقالت ماکان یزید فی رمضان ولا فی غیره علی احدی عشرة رکعة (ص ۳)

آنحضرت ﷺ سے بیس رکعت ثابت نہ ہونے کی دوسری دلیل یہ ہے کہ صحیح بخاری وغیرہ میں ثابت ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے رسول اللہ ﷺ کی تراویح کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے کہا کہ آپ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعتوں سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے"۔ یہی امام سیوطی حضرت سائب بن یزید کے اس اثر کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں کہ :

کنا نقوم فی زمان عمر بن الخطاب باحدی عشرة رکعة الخ

لکھتے ہیں :

وهٰذا ایضا موافق لحدیث عائشة وکان عمر لما امر بالتراویح اقتصر ولا علی العدد الذی صلاه النبی ﷺ ثم زاد فی لآآخر الامر (ص ۷)

اس عبارت میں العدد الذی صلاه النبی ﷺ ثم زاد فی اٰخر الامر ص ۷ خاص طور سے قابل غور ہے۔

معلوم ہو گیا علامہ سیوطی کی تحقیق میں بیس رکعات تو نہیں، مگر گیارہ رکعات بلا شبہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے ثابت ہیں تو پھر اب وہ یہ کیسے کہہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

سکتے ہیں کہ فعل نبوی سے "کوئی عدد" بھی ثابت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جب ایجاب جزئی صادق ہے تو سلب کلی کا کاذب ہونا یقینی ہے۔

اس کی یہ توجیہہ کرنا جیسا کہ مولانا مئوی نے لکھا ہے کہ "ان کی تحقیق میں یہ روایتیں یا تو صحیح نہیں ہیں یا غیر متعلق ہیں" سراسر تحریف اور توجیہہ القول بمالا یرضی بہ قائلہ کی مصداق ہے۔

اس کی صحیح توجیہہ پیش کرنے سے پہلے ہم پوری عبارت آپ کے سامنے رکھنا چاہتے ہیں۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں۔ (الوجہ)

الرابع ان العلماء اختلفوا فی عددہا ولو ثبت ذالک من فعل النبی ﷺ لو یختلف فیہ کعدد الوتر وسنن الرواتب (ص ۴)

مولانا مئوی نے اس عبارت سے شروع کا ٹکڑا (الوجہ) الرابع حذف کر دیا ہے اور اس حذف کر دینے میں مصلحت یہ ہے کہ اگر اس لفظ کو باقی رکھا جائے تو پھر اس عبارت کا تعلق بھی اسی بات سے ہو جائے جس کے ساتھ دوسری "وجوہ" کا تعلق ہے۔ یعنی بیس رکعات مروجہ کا آنحضرت ﷺ کے فعل سے ثابت نہ ہوتا۔

اور مولانا کو اس عبارت سے یہ دکھانا تھا کہ علامہ سیوطی بھی اسی بات کے قائل ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے "کوئی" خاص عدد ثابت نہیں نہ آٹھ نہ بیس۔ تو یہ مقصد "ہاتھ کی صفائی کا یہ کرتب" دکھائے بغیر اس عبارت سے کہاں حاصل ہو سکتا تھا؟

بہر حال اب اس کی صحیح توجیہہ سنیئے:۔

یہ آپ کو معلوم ہو چکا ہے کہ علامہ سیوطی کی یہ کتاب ایک خاص سوال کا جواب ہے گویا یہ ایک فتویٰ ہے اور مفتی اپنے جواب میں سوال کی خاص شکل کو

www.sirat-e-mustaqeem.com

ملحوظ رکھتا ہے۔ سائل نے صورۃ مسؤلہ میں المعھودۃ الآن کی قید لگائی ہے۔ یعنی وہ بیس رکعات جو مروج ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس مروجہ صورت میں وہ احناف بھی آ جاتے ہیں جو بیس رکعتوں کے التزام کے ساتھ یہ تحدید و تضیق بھی کرتے ہیں کہ بیس سے کم پڑھنا گناہ ہے۔ کیونکہ اس میں سنتِ مؤکدہ کا ترک کرنا ہے اور بیس سے زیادہ باجماعت ادا کرنا مکروہ ہے۔

اس چوتھی دلیل (الوجہ الرابع) میں علامہ سیوطی نے اسی مسلک کی تردید کی ہے۔ ان کا منشا یہ ہے کہ جب بیس رکعات ہی کا آنحضرت ﷺ کے فعل سے ثبوت نہیں ہے تو بھلا یہ تحدید و تضیق فعل نبویؐ سے کہاں ثابت ہو سکتی ہے یہی وجہ ہے کہ علماء کا اس کی تعداد میں اختلاف ہے۔

ولو ثبت ذالك (اى ذالك العدد الخاص بهذا التحديد والتضييق) من فعل النبى ﷺ لم يختلف فيه كعدل الوتر وسنن الرواتب ـ

"یعنی اگر یہ بیس رکعات کی تعداد اس تحدید و تضیق کے ساتھ نبی ﷺ کے فعل سے ثابت ہوتی تو پھر اس میں علماء کا اختلاف نہ ہوتا"۔

تنبیہ : اگر کسی کو یہ شبہ ہو کہ امام سیوطی کے نزدیک بجائے بیس کے اگر آٹھ رکعات بلا وتر ثابت ہیں۔ جیسا کہ صحیح بخاری اور صحیح ابن حبان وغیرہ کے حوالے سے انہوں نے بیان کیا ہے تو اس پر بھی تو یہ کہا جا سکتا ہے کہ :

لو ثبت ذالك من فعل النبى ﷺ لم يختلف فيه ؟

تو اس شبہ کا جواب یہ ہے کہ یہ معارضہ اس وقت صحیح ہوتا جب امام سیوطی اس عدد کو تحدید و تضیق کے ساتھ ثابت مانتے۔ یعنی نفلی طور پر بھی وہ اس میں کسی زیادتی مکروہ یا ممنوع سمجھتے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ جیسا کہ اس عبارت میں بھی

www.sirat-e-mustaqeem.com

كعدد الوتر وسنن الرواتب کہہ کر انہوں نے اس کی طرف اشارہ کیا ہے اور کتاب کے آخر میں علامہ سبکی کا کلام شرح منہاج سے بلا ردوانکار نقل کر کے تو گویا اس کی صراحت ہی کر دی ہے ۔

قولہ : اور سب سے بڑھ کر یہ کہ امام شافعی نے فرمایا ہے :

ليس فی ذلك ضيق ولا حد ينتهی اليه (ركعات ص =)

ج : جی ہاں : ہے تو سب سے بڑھ کر، لیکن افسوس یہ ہے کہ آپ نے اس کی بڑائی کا بھی کچھ خیال نہ کیا اور اپنا مطلب نکالنے کے لئے اس کا بھی مثلہ کر کے ہی چھوڑا۔ امام شافعیؒ نے اس کے بعد فرمایا ہے لانه نافلة اس کو آپ حذف کر گئے حالانکہ اس کلام کی یہی اصل جان ہے۔ یعنی امام شافعی فرماتے ہیں :

”تراویح کے عدد کی کوئی حد نہیں ہے کہ اس پر رک جایا جائے۔ اس لئے یہ نفلی نماز ہے“۔

اس لئے نہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے کوئی خاص عدد ثابت نہیں ہے۔ دیکھیے مولانا نے کتنی صفائی سے بات کا رخ کدھر سے کدھر پھیر دیا۔

ایک اور بات بڑے لطف کی یہ ہے کہ امام شافعیؒ کی یہی عبارت ہمارے مولانا مئوی نے رکعات تراویح کے صفحہ ۱۹ پر بھی ذکر کی ہے، لیکن وہاں حذف و اختصار سے کام نہیں لیا ہے۔ بلکہ پورے سیاق و سباق اور شرح وبسط کے ساتھ پیش کیا ہے۔ کیونکہ وہاں اپنے مطلب کے لئے یہی مناسب تھا۔

خدارا انصاف سے بتایئے ! کیا حق پسند اہل علم کی یہی شان ہے ؟

قولہ : علامہ شوکانی نیل الاوطار میں فرماتے ہیں :

والحاصل ان الذی دلت عليه احاديث الباب وما يشابهها هو مشروعية القيام فی رمضان والصلوة فيه جماعة وفرادی

www.sirat-e-mustaqeem.com

نقص الصلوة المسماة بالتراويح علی عدد معین و تخصیصها بقراءۃ مخصوصة لم ترد به سنة (رکعات صفحه ۱۶، ۱۷)

ج : اس عبارت کے ساتھ بھی مولانا مئوی نے وہی سلوک کیا ہے جواب تک وہ اس سلسلے کی دوسری عبارتوں کے ساتھ برابر کرتے چلے آرہے ہیں یعنی سلسلہ عبارت کا پہلا حصہ حذف کر دیا گیا ہے جس کی وجہ سے کلام کا مفہوم بدل گیا ہے۔

علامہ شوکانی نے سب سے پہلے فتح الباری کے حوالہ سے رکعاتِ تراویح کی تعداد کے متعلق مختلف اقوال و آثار نقل کیے ہیں۔ اس کے بعد لکھتے ہیں

ھٰذا ما ذکرہ فی الفتح من الاختلاف فی ذالك واما العدد الثابت عنه ﷺ فی صلوته فی رمضان فاخرج البخاری وغیرہ عن عائشة انها قالت ما کان النبی ﷺ یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعة واخرج ابن حبان فی صحیحه من حدیث جابر انه ﷺ بهم ثمان رکعات ثم اوتر ......(۱) واما مقدار القراءۃ فی کل رکعة فلم یرد به دلیل والحاصل ان الذی دلت ـ الخ (نیل باب صلاۃ التراویح) ـ

"یعنی عدد تراویح کے باب میں یہ وہ اختلافات ہیں جو فتح الباری میں بیان کئے گئے ہیں، لیکن ان تمام اعداد میں وہ عدد جو رسول اللہ ﷺ کے فعل سے ثابت ہے وہ آٹھ رکعات بلاوتر اور گیارہ رکعت مع وتر ہے۔ جیسا کہ بخاری وغیرہ میں حضرت

(۱) یہاں امام شوکانی نے حضرت ابن عباسؓ کی وہ روایت ذکر کی ہے جس میں بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ نے بیس رکعات تروایح پڑھی تھی، لیکن اس کے ساتھ ہی پھر انہوں نے اس کا نصف بھی واضح کر دیا ہے ۔(منہ)

www.sirat-e-mustaqeem.com

عائشہؓ اور صحیح ابن حبان میں حضرت جابرؓ سے مروی ہے۔ہاں ہر رکعت میں قرأت قرآن کی جو خاص مقدار بیان کی جاتی ہے اس کی کوئی دلیل نہیں ہے"۔

بتائیے اس عبارت میں واما لعدد الثابت عنه ﷺ الخ کی صراحت ہوتے ہوئے بھی کوئی خدا ترس انسان صداقت و امانت کا خون کیے بغیر یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ "شوکانی کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول یا فعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں ہے"۔کیا آٹھ کا عدد کوئی معین عدد نہیں ہے اگر ہے اور یقیناً ہے تو پھر غلط بات ان کی طرف کیوں منسوب کی جاتی ہے ؟ زیادہ صاف لفظوں میں سننا چاہتے ہو تو سنو! امام شوکانی نے جس عدد معین کے ثبوت کا انکار کیا ہے وہ بیس رکعت ہے۔چنانچہ بصراحت فرماتے ہیں :

و امام ما استحسنه جماعة من اهل العلم من جعل هٰذه الصلوٰة عشرين ركعة و جعل القراء ة فى كل ركعة شيئا معيناً فهذا لم يكن ثابتا بخصوصه لكنه من جملة ما يصدق عليه انه صلاة و انه جماعة و انه فى رمضان انتهى ۔ (عون البارى مع نيل ص ٣٧٧ ، ج ٤)

یعنی اہل علم کی ایک جماعت نے تراویح کی بیس رکعتوں کو اور اس کی ہر رکعت میں قرات کی ایک معین مقدار کو جو مستحسن قرار دیا ہے تو یہ ثابت نہیں ہے، لیکن اس پر صادق ہے کہ یہ نماز ہے اور جماعت ہے اور رمضان میں ہے"۔ بالفاظ دیگر امام شوکانی بیس رکعت کو رمضان شریف میں ایک نفلی عبادت کی حیثیت سے جائز تو کہتے ہیں مگر اس کا انکار کرتے ہیں کہ یہ عدد خاص آنحضرت ﷺ سے ثابت ہے۔عدد ثابت تو بس آٹھ اور گیارہ ہی رکعات ہے۔لہذا یہ کہنا صریح مغالطہ ہے کہ امام شوکانی نے "کسی" عدد معین کے "ثبوت" کا انکار کیا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے۔ہاں یہ کہ سکتے ہیں کہ انہوں نے کسی عدد معین پر ”قصر“اور ”حصر“ کاانکار کیاہے۔یعنی آٹھ رکعات کا”ثبوت“فعل نبویؐ سے تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس پر حصر کردیناکہ نفلی طور پر بھی اس سے زیادہ نہیں پڑھ سکتے“۔ اس کو وہ صحیح نہیں سمجھتے۔

تو اس کا کون منکر ہے ؟کس اہل حدیث نے کہاہے کہ آٹھ رکعات تراویح سے زیادہ تنفلاً بھی جائز نہیں ہے۔نزاع کم وبیش عدد کے جواز میں نہیں ہے۔نزاع اس میں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے کیا ثبوت ہے۔؟

پس امام شوکانی کی یہ بات اہل حدیث کے مسلک کے خلاف تو قطعاً نہیں۔جیساکہ مولانامئوی اپنی خوش فہمی سے سمجھ رہے ہیں،یا سمجھاناچاہتے ہیں ،بلکہ یہی اہل حدیث کا مذہب ہے۔ہاں ان حنفیوں کے خلاف ضرور ہے جو بیس کے عدد میں بھی تضییق و تحدید پیداکرتے ہیں اور مقدار قراءت کے بارے میں بھی کچھ تخصیصات بیان کرتے ہیں۔بیس کے عدد کے متعلق احناف کی تضییق و تحدید کاذکر پہلے آچکاہے۔اب مقدار قراءت کے متعلق فقہ حنفی کی کچھ باتیں ہم آپ کو بتاتے ہیں :

قیل الافضل ان یقرا قدر قراء ة المغرب و قیل یقرأ فی کل رکعة ثلاثین آیة ۔ (فتح القدیر جلداول ص ۳۳۵ مصری)

”یعنی افضل یہ ہے کہ تراویح کی ہر رکعت میں اتنی قراءت کرے جتنی مغرب کی نماز میں ہوتی ہے اور بعض نے کہاہے کہ ہر رکعت میں تیس آیتیں پڑھے“۔

و فی مختارات النوازل انه یقرء فی کل رکعة عشر آیات (بحر الرائق ج ثانی ص ٦٨)

www.sirat-e-mustaqeem.com

"یعنی مختارات النوازل میں ہے کہ ہر رکعت میں دس آیتیں پڑھے"۔

بعضهم اختارو اقراء ة سورة الفيل الى آخر القران و هٰذا احسن

(بحر الرائق ص ۶۸ ج ۲ طبع مصر)

"یعنی بعض فقہاء نے سورہ فیل سے لے کر آخر قرآن تک کی قراءت کو اختیار کیا ہے اور یہ بہتر ہے"۔

یہی وہ تخصیصات ہیں جن کی بابت امام شوکانی نے لکھا ہے:

و اما مقدارا القراء ة فی کل رکعة فلم یرد به دلیل یآ و تخصیصها بقراء ت مخصوصة لم ترد به سنة ۔

یعنی نبی ﷺ کی سنت سے ان تخصیصات کا ثبوت نہیں ہے۔ لہذا یہ باتیں بے دلیل ہیں۔

قولہ: علماء کی ایک جماعت کی تو یہ تحقیق ہے۔ لہذا اس جماعت کی تحقیق میں وہ تمام روایات جو آنحضرت ﷺ کی تراویح کا معین عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہیں۔ خواہ آٹھ ہو یا بیس۔ وہ سب روائیتیں یا تو صحیح نہیں ہیں، یا غیر متعلق ہیں۔ بعض ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے"۔ (رکعات ص ۱۷)

ج: جی نہیں علماء کی اس جماعت کی تحقیق وہ نہیں ہے جو آپ بتا رہے ہیں۔ جو عبارتیں آپ نے یہاں نقل کی ہیں وہ سب ناقص اور نامکمل ہیں۔ ان علماء کا پورا کلام دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ دراصل ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے تراویح کا ایک معین عدد ثابت ہے اور وہ عدد معین بخاری شریف وغیرہ کی صحیح روایتوں کی بناء پر آٹھ رکعات بلا وتر اور گیارہ رکعات مع وتر ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

البتہ اس عدد خاص پر حصر اور تحدید نہیں ہے۔ کیونکہ تراویح نفلی نماز ہے۔ ان سب باتوں کا حوالہ پچھلے صفحات میں موجود ہے۔ پھر ملاحظہ کر لیجئے۔

جب انکی تحقیق یہ ہے تو پھر وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ "وہ تمام روایات جن میں اس عدد معین (۸ یا ۱۱) کا بیان ہے۔ یا تو صحیح نہیں ہے یا ان میں تراویح کا نہیں بلکہ کسی دوسری نماز کا عدد بتایا گیا ہے"۔

حیرت ہوتی ہے کہ مولانا مؤی نے یہ بے ثبوت بات کس طرح ان کی طرف منسوب کرنے کی جرات کر ڈالی؟

ہاں وہ مرفوع روایات جو بیس کا عدد بتانے کے لئے پیش کی جاتی ہے۔ اس کو بلاشبہ سب نے ضعیف اور نا قابل احتجاج کہا ہے۔

ان دونوں روایتوں کو ایک درجہ میں رکھنا یا تو عصبیت ہے یا حدیث اور فنِ حدیث سے ناواقفیت۔

مولانا مؤی کی پریشانی بھی قابل رحم ہے۔ بے چارے آٹھ والی روایتوں کی صحت پر باصول محدثین کوئی معقول جرح کر نہیں سکتے۔ تو ان کو بیس رکعت والی ضعیف روایت کیساتھ جوڑ کر کم از کم تشکیک ہی پیدا کر کے اپنی بھڑاس نکالنا چاہتے ہیں...... مگر:

ع　　چشم خفا کجا رونق خورشید برد

www.sirat-e-mustaqeem.com

دلائلِ اہلِ حدیث پر بحث

پہلی دلیل پر بحث اور اس کا جواب

مؤلف ”رکعاتِ تراویح“ کے اس تمہیدی مغالطے کا جواب دینے کے بعد اب اس بحث و تنقید کے جوابات عرض کرتا ہوں جو براہ راست اہل حدیث کے دلائل سے متعلق ہیں۔

”آٹھ رکعات کا ثبوت“ کے ذیل میں ہم نے تین حدیثیں پیش کی ہیں۔ پہلی حدیث جو حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اس کی بابت مؤلف ”رکعات“ لکھتے ہیں :

> قولہ : اہل حدیث کا یہ استدلال بالکل بے محل ہے کہ اور کسی طرح مثبت مدعا نہیں۔ اولاً اس لئے کہ گفتگو تراویح کی رکعات میں ہے اور تراویح خاص رمضان کی نماز ہے۔ جیسا کہ ابن حجر، حافظ عبداللہ غازی پوری اور قسطلانی نے لکھا ہے۔ اور حدیث عائشہ میں اس نماز کا ذکر ہے جو غیر رمضان میں بھی پڑھی جاتی تھی۔ تو اس کو تراویح اور اہل حدیث کے مدعا سے کیا تعلق ہے“؟۔ (انتہی ملخصاً از رکعات ص ۱۸)

ج : مولانا مئوی نے یہاں بھی حدیث کے شروع کے الفاظ مصلحتاً حذف کر دیئے ہیں۔ شروع کے حصہ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عائشہ صدیقہ رضی اللہ عنہا سے سوال کیا تھا :

www.sirat-e-mustaqeem.com

کیف کانت صلوٰۃ رسول اللہ ﷺ فی رمضان

(یعنی رمضان شریف میں رسول اللہ ﷺ کی رات کی نماز کیا کیفیت تھی ؟)۔

سائل نے خاص رمضان کی نماز کی بابت سوال کیا تھا اور بقول آپ کے "تراویح خاص رمضان کی نماز ہے"۔ تو گویا بالفاظ دیگر سائل نے "تراویح" کی بابت پوچھا تھا۔

اب دو ہی صورتیں ہیں۔ یا تو یہ کہئے کہ حضرت عائشہؓ کا جواب سوال کے مطابق نہیں ہے۔ سائل نے تراویح کا حال دریافت کیا تھا۔ اور جناب صدیقہؓ نے اس کو تہجد کا حال بتایا۔ تہجد کے ساتھ تراویح کا کوئی لگاؤ نہیں۔ یہ دونوں نمازیں الگ الگ ہیں۔

یا یہ کہئے کہ نہیں جناب صدیقہؓ کا جواب سوال کے مطابق ہے۔ مع افادہ زائد۔ یعنی سائل نے اگرچہ صرف لیالی رمضان کی نماز (تراویح) کی بابت سوال کیا تھا مگر حضرت عائشہؓ نے اس کو لیالی غیر رمضان (تراویح اور تہجد) دونوں کی نمازوں کا حال بتایا۔ کیونکہ تراویح اور تہجد دونوں بے لگاؤ نہیں ہیں۔ بلکہ وہی نماز جو غیر رمضان میں تہجد کہی جاتی ہے اس کا نام رمضان میں تراویح ہے۔

آپ ضد اور عناد میں پہلی صورت کو اختیار کریں تو کرلیں، مگر اہل حدیث اس کو گوارا نہیں کر سکتے۔ ان کے نزدیک جناب صدیقہؓ جیسی صاحب فضل و کمال شخصیت کے متعلق اسکا تصور بھی جائز نہیں ہے کہ ان کا کلام سوال از آسمان و جواب ریسماں کا مصداق ہو۔ لہذا یہاں دوسری ہی صورت متعین ہے۔ اور جب یہ صورت متعین ہے تو اہل حدیث کا مدعا ثابت اور استدلال بالکل بر محل ہے۔

ہمارے جواب کی اس تقریر سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ وغیرہ نے

www.sirat-e-mustaqeem.com

جو یہ کہا ہے کہ :

سمیت الصلوٰۃ فی الجماعۃ فی لیالی رمضان التراویح

(یعنی جو نماز جماعت کے ساتھ رمضان کی راتوں میں پڑھی جاتی ہے اس کا نام تراویح ہے) تو یہ حدیث حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے مدلول و مفہوم کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ حدیث عائشہؓ کا مدلول عام ہے۔ وہ رمضان اور غیر رمضان، جماعت اور فرادی، سب صورتوں کو شامل ہے۔ یعنی حدیث عائشہ کے مدلولِ عام کا تراویح ایک فرد خاص ہے۔ پس دونوں کا تعلق ظاہر ہے کون عاقل کہہ سکتا ہے کہ عام اور اس کے فرد خاص میں تعلق نہیں ہوتا؟۔

قولہ : اس بات کی تائید کہ اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ہے۔ اس سے بھی ہوتی ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے حضرت عائشہؓ کے اس بیان کو تہجد سے متعلق قرار دے کر تہجد مع وتر کی رکعتوں کے گیارہ ہونے کی حکمت یہ ذکر کی ہے ...... میرا مقصد یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کی اس تقریر سے بھی حدیث عائشہؓ کا تہجد کے باب میں ہونا ثابت ہے ...... (رکعات ص =)

ج : اگر اتنا ہی مقصد تھا تو پھر اس فضول دردسری سے کیا حاصل ؟ کون کہتا ہے کہ یہ حدیث تہجد کے باب سے نہیں ہے۔ ہم تو مانتے ہیں کہ اس حدیث کا تعلق باب تہجد اور باب تراویح دونوں سے ہے۔ اسی لئے امیر المؤمنین فی الحدیث حضرت امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اس حدیث کو ان دونوں ابواب کے ذیل میں ذکر کیا ہے۔ محتاجِ دلیل تو آپ کا یہ دعویٰ ہے کہ "اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں ہے" اس کی آپ نے کوئی دلیل نہیں دی۔

اگر آپ یہ سمجھ رہے ہیں کہ حافظ ابن حجرؒ کی اس تقریر کا منشاء یہ ہے کہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

حدیث عائشہؓ کا تعلق تراویح سے نہیں ہے تو یہ آپ کی بہت بڑی غفلت اور بھول ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ہرگز اس بات کے قائل نہیں ہیں۔ اس کا سب سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ یہی حافظ ابن حجر ہیں جنھوں نے حضرت ابن عباسؓ کی اس حدیث کو جو بروایت ابو شیبہ بیس رکعات تراویح کے ثبوت میں پیش کی جاتی ہے، دو وجہوں سے مجروح قرار دیا ہے۔ ایک تو یہ کہ اس کی اسناد ضعیف ہیں اور دوسری یہ کہ حدیث عائشہؓ (زیر بحث) اس کی معارض حافظ ابن حجر کے الفاظ میں:

واما ماروا ابن ابی شیبة من حدیث ابن عباس کان رسول اللہ یصلی فی رمضان عشرین رکعة والوتر فاسناده ضعیف وقد عارضه حدیث عائشة هذا الذی فی الصحیحن مع کونها اعلم بحال النبی ﷺ من غیرها انتهی (فتح الباری ص ۲۰۵ و صفحه ۲۰۶ طبع مصر)

بتایئے اگر حدیث عائشہؓ کا تعلق تراویح سے نہیں ہے تو یہ حدیث ابو شیبہ کی معارض کیسے ہو گی۔ جیسا کہ آپ نے خود بھی اس کو تسلیم کیا ہے۔ ملاحظہ ہو رکعات تراویح صفحہ ۶۲۔ ۶۳۔

اب حافظ ابن حجرؒ کی ان دونوں تقریروں کو (ایک وہ جس کو آپ نے نقل کیا ہے اور دوسری وہ جس کو ہم نے پیش کیا ہے) ملا کر غور کیجئے۔ نتیجہ اس کے سوا اور کیا نکلے گا کہ حافظ ابن حجرؒ کی تحقیق میں حدیث عائشہؓ کا تعلق تہجد سے بھی ہے اور تراویح سے بھی۔

یہی اہل حدیث بھی کہتے ہیں۔ پھر حافظ ابن حجرؒ کی اس تقریر سے آپ کو کیا فائدہ پہنچا۔؟

ع اے بسا آرزو کہ خاک شدہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

قولہ : اور اس بات کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ علامہ ابن تیمیہ اور علامہ شوکانی وغیرہما کی تصریح آپ اوپر پڑھ چکے ہیں کہ تراویح کا کوئی عدد معین آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے (رکعات صفحہ ۱۹) ۔

ج : وہیں ہم نے آپ کے اس فریب کی قلعی بھی کھول دی ہے.اور بتادیا ہے کہ ان علماء کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے تراویح کا عدد معین ثابت ہے۔ اور وہ ہے آٹھ رکعت بلاوتر اور گیارہ رکعت مع وتر۔ مگر چونکہ یہ نفلی نماز ہے اس لئے اس عددِ خاص میں حصر نہیں ہے۔

قولہ : اور تراویح کو کسی خاص عدد میں منحصر کرنا (مثلاً یہ کہنا کہ تراویح کی گیارہ ہی رکعتیں سنت ہیں یا تیرہ ہی رکعتیں سنت ہیں اور تیرہ یا گیاہ پر زیادتی خلافِ سنت ہے) ابن تیمیہ کے الفاظ میں خطا ہے اور شوکانی کے الفاظ میں ایسی بات ہے جس کا ثبوت کسی حدیث میں نہیں ملتا۔ (رکعات ص ۱۱)

ج : ان رکعتوں کو ''سنت'' اور ان پر زیادتی کو ''خلاف سنت'' کہنے سے ہماری مراد کیا ہے؟ پہلے اس کو سمجھ لیجئے۔

سنت کہنے سے ہماری مراد یہ ہے کہ آں حضرت ﷺ کے فعل سے یہ رکعات ثابت ہیں۔ اور ''خلاف سنت'' سے مراد یہ ہے کہ اس سے زیادہ فعلِ نبویؐ سے بسند صحیح ثابت نہیں ہے۔ ''خلاف سنت'' سے مراد عدم جواز نہیں ہے۔

سنت کی یہ مراد ابنِ تیمیہ اور شوکانیؒ وغیرہما کو خود تسلیم ہے۔ یعنی وہ مانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے گیارہ یا تیرہ رکعات ثابت ہیں۔ جیسا کہ ان کی کتابوں کے حوالے سے پہلے گذر چکا ہے۔ اس لئے نہ ابن تیمیہؒ کے الفاظ میں خطا ہے اور نہ شوکانی کے الفاظ میں۔ یہ ایسی بات ہے جس کا ثبوت حدیث میں نہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے۔بالکل غلط ترجمانی آپ نے ان کی کی ہے۔

ان کا اعتراض ایسے حصر اور تحدید پر ہے جس پر کمی، زیادتی کو ناجائز کہا جائے۔"سنت" ہونے پر نہیں۔بات سمجھ کر اعتراض کیجئے۔

قولہ : پس ان حضرات کے نزدیک بھی حدیثِ عائشہؓ میں تراویح کی رکعات کا بیان نہیں ہے اور اگر ہے تو ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں کہ گیارہ سے زیادہ پڑھنا سنت کیخلاف ہے۔اس لئے کہ اگر یہ مطلب ہو تو یہ خود ان کی کہی ہوئی بات کے خلاف ہوگا اور عقلاء کے کلام میں ایسا تناقض نہیں ہوتا۔(ص ۱۱)

ج : ان حضرات کے کلام سے نامکمل عبارتیں پیش کر کے آپ یہ ہوئی قلعہ تعمیر کر رہے ہیں۔ایک مرتبہ پھر ہم ان کی عبارتیں آپ کے سامنے رکھ دیتے ہیں۔علامہ ابن تیمیہ لکھتے ہیں :

النسة فی التراویح ان تصلی بعد العشاء الاخرة ...... فان هذه تسمی قیام رمضان کما قال النبی ﷺ فرض علیکم یام رمضان و سننت لکم قیامه ...... وکان النبی ﷺ قیامه باللیل هو وتره یصلی باللیل فی رمضان وغیر رمضان احدی عشرة رکعة او ثلث عشرة رکعة لکن کان (یطیلها) فلما کان ذالك یشق علی الناس قام بهم ابی بن کعب فی زمن عمرابن الخطاب عشرین رکعة یوتر بعدها و یخفف فیها القیام فکان تضعیف العدد عرضا عن طول القیام وکان بعض السلف یقوم اربعین رکعة فیکون قیامها اخف دیوتر بعدها بثلاث وکان بعضهم یقوم بست ثلاثین رکعة یوتر بعدها انتهی - (فتاوی

www.sirat-e-mustaqeem.com

ابن تیمیه ص ۱٤۸ ج ۱)

اس عبارت میں اگرچہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا نام نہیں آیا ہے، مگر فن حدیث کا ذوق رکھنے والے خوب سمجھتے ہیں کہ گیارہ اور تیرہ رکعات سے اشارہ انہی کی حدیث کی طرف ہے۔ غور کیجئے۔ شروع سے آخر تک تراویح کا بیان ہے اور اسی سلسلہ میں ۱۱یا ۱۳رکعات کا ذکر فعل نبوی کی نسبت کے ساتھ آیا ہے۔ ابن تیمیہؒ یہ بھی کہہ رہے ہیں کہ عہد فاروقی وغیرہ میں جو عدد رکعات کا اضافہ ہوا ہے یہ طول قیام کے عوض میں ہے۔ کیا یہ سب باتیں تراویح کے متعلق نہیں ہیں؟ پھر یہ کہنا کیسی غفلت اور ناواقفیت کی بات ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک حدیثِ عائشہؓ میں تراویح کا بیان نہیں ہے۔

اسی طرح امام شوکانی لکھتے ہیں:

واما العدد الثآبت عنه ﷺ فی صلوته فی رمضان فاخرج البخاری وغیره عن عائشة الی ان قال واخرج البیهقی عن ابن عباس کانْ یصلی فی شهر رمضان فی غیر جماعة عشرین رکعة والوتر زاد سلیم الرازی فی کتاب الترغیب له ویوتر بثلاث قال البیهقی تفرد به ابو شیبة ابراهیم بن عثمان وهو ضعیف انتهی - (نیل الاوطار مع العون صفحه ۲۹۹ ج ۲)

بتایئے! اگر علامہ شوکانی کے نزدیک حدیث عائشہؓ میں تراویح کا بیان نہیں ہے تو اما لعدد الثابت عنه ﷺ کے جواب میں سب سے پہلے حدیث عائشہؓ اور اس کے بعد حدیث ابو شیبہ کا حوالہ دینے کا کیا مطلب ہے؟ کیا عقلاء کے کلام میں ایسی ہی بے ربط اور بے جوڑ باتیں ہوا کرتی ہیں؟۔

پس اس میں تو شبہ ہی نہیں ہے کہ ان حضرات کے نزدیک حدیث

www.sirat-e-mustaqeem.com

عائشہؓ میں تراویح کا بھی بیان ہے۔ اب رہا یہ خیال کہ اگر ہے تو ان کے نزدیک اس حدیث کا یہ مطلب نہیں۔ الخ۔

تو اس کی بابت عرض ہے کہ ''سنت'' اور ''خلاف سنت'' کی جو مراد ہم نے اوپر بیان کی اس کے لحاظ سے یقیناً اس حدیث کا مطلب ان کے نزدیک بھی یہی ہو گا کہ جو عدد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت نہیں ہے وہ خلاف سنت ہے۔ ہاں جس عدد کا پڑھنا ایک دفعہ بھی ثابت ہو وہ بے شک سنت ہے۔ کیونکہ بقول مولانا رشید احمد صاحب گنگوہیؒ ''تسنن کے واسطے ایک دفعہ کا فعل بھی کافی ہے''۔ (الرای النجیح ص ۱۶)۔

مگر جس عدد کا پڑھنا ایک دفعہ بھی بسند صحیح ثابت نہ ہو جیسے بیس رکعات تو اس کو کیسے فعلِ نبویؐ (سنت) کہا جائیگا؟۔

اسی لئے امام ابن تیمیہؒ نے صرف ۱۱ یا ۱۳ کو فعل نبوی بتایا ہے۔ بیس کی مرفوع روایت کو تو انھوں نے قابل ذکر بھی نہیں سمجھا۔ بعد میں تعداد رکعات میں جو اضافہ ہوا ہے اس کو وہ طولِ قیام کا عوض کہہ رہے ہیں۔ گویا ان کے نزدیک یہ ایک اجتہادی امر ہے۔ فعل نبوی سے ثابت نہیں۔ امام شوکانی نے بھی ''عدد ثابت'' گیارہ ہی کو بتایا ہے۔ بیس کو ضعیف قرار دے دیا ہے۔ لہٰذا ان حضرات کے نزدیک محقق امر یہی ہے کہ بیس یا اس سے زیادہ رکعات خلافِ سنت ہیں۔ یعنی فعل نبویؐ سے ثابت نہیں ہیں۔

اور یہ ان کی کہی ہوئی بات کے ہرگز خلاف نہیں ۔ کیونکہ ''خلاف سنت'' سے مراد یہ نہیں ہے کہ یہ ''عدد ثابت'' فرض نماز کی رکعات کی طرح متعین اور محدود ہے۔ لا یزاد علیه ولا ینقص یہ نفلی نماز ہے اس لئے فعلِ نبویؐ سے کسی عدد خاص کے ثبوت کے باوجود اس میں کمی زیادتی ہو سکتی ہے جیسا کہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

لطائفِ قاسمیہ میں ہے :

”و تحدید رکعات آں نہ فرمودہ کہ کمی و زیادہ دراں روا نباشد۔ چنانکہ در فرائض ورواتب سنن ست“۔ ص ۱۴۔

ان حضرات کی عبارتوں پر پھر غور کیجئے۔ ہم نے بارہا آپ کو بتایا ہے کہ انہوں نے حصر و تحدید کی نفی کی ہے۔ فعل نبوی سے ثبوت کی نہیں۔ لہذا ان کے کلام میں ہرگز کوئی تناقض نہیں۔

تنبیہ : اس موقع پر ہم اپنے قارئین کی توجہ اس طرف مبذول کرانا چاہتے ہیں کہ وہ ذرا تکلیف کر کے ایک مرتبہ پھر علماء حنفیہ کی ان شہادتوں کو پڑھ لیں جو پچھلے صفحات میں پیش کی گئی ہیں اور اندازہ لگائیں کہ احناف کے کیسے کیسے اکابر اس بات کو تسلیم کر رہے ہیں کہ حدیث عائشہؓ میں تراویح کا بھی بیان ہے۔

سوچنے کی بات ہے کہ کسی حدیث کے معنی و مدلول کے سمجھنے کا سلیقہ احناف میں سید الاحناف امام محمد اور علامہ ابن ہمام ، ابن نجیم ، طحطاوی ، زیلعی وغیرہم کو زیادہ حاصل ہے ؟ یا مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کو ؟۔

قولہ : ثانیاً اگر بالفرض اس حدیث کا تعلق تراویح ہی سے ہو تو بھی اس سے ہرگز یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ آں حضرت ﷺ نے گیارہ سے زیادہ تراویح نہیں پڑھی۔ اس لئے کہ حضرت عائشہؓ نے ایک دوسری صحیح روایت میں یہ بھی فرمایا ہے کہ آنحضرت ﷺ تیرہ رکعت پڑھتے تھے ...... تو اہلحدیث کا یہ دعویٰ کہ رسول اللہ ﷺ کا مع وتر گیارہ رکعت سے زیادہ پڑھنا ثابت نہیں۔ جیسا کہ حافظ عبداللہ صاحب نے رکعات التراویح میں لکھا ہے کہ باطل ہو گیا۔ (ص ۱۹)

ج : اسی شبہ کے دفع کرنے کے لئے حضرت حافظ صاحب مرحوم نے اس

www.sirat-e-mustaqeem.com

مقام میں مدلل حاشیہ لکھا ہے اور تحفۃ الاحوذی میں بھی اس کا جواب دیا گیا ہے، مگر مولانا مئوی اس کے ذکر سے بالکل خاموش ہیں۔ اس لئے کہ بات معقول ہے۔ مولانا نے سوچا عافیت اسی میں ہے کہ نگاہیں بچا کر نکل چلو۔ ؂

زاہد نداشت تاب وصال پر رخاں
کنجے گرفت وترس خدا را بہانہ ساخت

بہر حال پہلے ہم حافظ عبداللہ صاحب اور تحفۃ الاحوذی کے جواب کو ذرا وضاحت سے پیش کرتے ہیں اس کے بعد ایک دوسرا جواب خود عرض کریں گے اس سلسلہ میں ایک بات ملحوظ خاطر رہے کہ حدیث عائشہؓ (زیر بحث) میں لیالی رمضان اور لیالی غیر رمضان دونوں کی نمازوں کے بارے میں گیارہ رکعت سے زیادہ ہونے کی نفی کی گئی ہے۔ لہذا تیرہ رکعت والی روایت سے جو اعتراض کے حصر پر وارد ہوتا ہے وہی اعتراض تہجد پر بھی ہوتا ہے۔ اس لئے جو جواب تہجد کی بابت دیا گیا ہے، وہی جواب تراویح کی بابت بھی ہوگا۔

اس تمہید کے بعد گذارش یہ ہے کہ حافظ عبداللہ صاحب نے رکعات التراویح کے حاشیہ میں اور مولانا مبارک پوری نے تحفۃ الاحوذی میں جواب دیا ہے ۔ یہ جواب دراصل حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے ماخوذ ہے۔ حافظ ابن حجرؒ نے گیارہ اور تیرہ والی روایتوں کے درمیان تطبیق و توجیہہ کی۔ پہلے یہ دو صورتیں ذکر کی ہیں

فیحتمل ان تکون اضافت الی صلوۃ اللیل سنۃ العشاء لکونہ کان یصلیھا فی بیتہ او ما کان یفتتح بہ صلاۃ اللیل فقد ثبت عند مسلم من طریق سعد بن ھشام عنھا انہ کان یفتتحھا برکعتین خفیفتین وھذا ارجح فی نظری لان روایۃ ابی سلمۃ

www.sirat-e-mustaqeem.com

التی دلت علی الحصر فی احدی عشرۃ جاء فی صفتھا عند المصنف وغیرہ یصلی اربعاً ثم اربعاً ثم ثلاثاً فدل علی انھا لم تتعرض للرکعتین الخفیفتین وتعرضت لھما فی روایۃ الزھری والزیادۃ من الحافظ مقبولۃ وبھذا یجمع بین الروایات انتھی (فتح الباری باب کیف صلوۃ اللیل وکم کان النبی ﷺ یصلی باللیل)

اس عبارت کا ماحصل یہ ہے کہ جس روایت میں تیرہ رکعت کا ذکر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حضرت عائسہ رضی اللہ عنہا نے اس میں عشاء کی سنت کو بھی صلوۃ اللیل میں شمار کیا ہو۔ کیونکہ آنحضرت ﷺ اس کو بھی گھر ہی میں پڑھا کرتے تھے۔یا یہ کہا جائے کہ حضرت عائشہؓ ہی کا بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ صلوٰۃ اللیل کا افتتاح رکعتین خفیفتین سے فرمایا کرتے تھے۔اس لئے ابو سلمہ عن عائشہ کی جس روایت میں گیارہ رکعتوں کا حصر ہے، اس میں رکعتین خفیفتین کے علاوہ لمبی لمبی رکعتیں مراد ہیں۔ جیسا کہ ان الفاظ سے معلوم ہوتا ہے : یصلی اربعاً فلا تسئل عن حسنھن وطولھن ثم یصلی اربعاً الخ

اور جس روایت میں تیرہ رکعت کا ذکر ہے اس میں ان دونوں ہلکی اور افتتاحی رکعتوں کو بھی ملا لیا گیا ہے۔ اس طرح ان دونوں روایتوں میں بلا تکلف تطبیق ہو جاتی ہے۔ اس توجیہہ کی بابت حافظ ابن حجرؒ نے لکھا ہے وھذا ارجح فی نظری (میری نظر میں یہی راجح ہے)۔ گویا تہجد اور تراویح کی اصل رکعات آٹھ ہی ہیں۔ دو خفیف رکعتیں مبادی سے ہیں۔ ان کو شمار کیا جائے تو تیرہ رکعت ہوں گی۔ ورنہ گیارہ۔ چنانچہ مولانا شبیر احمد عثمانی لکھتے ہیں :

قلت والذی یظھر للعبد الضعیف من مجموع الروایات واللہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

اعلم ان النبی ﷺ کان یفتتح صلوته باللیل برکعتین خفیفتین وھما من مبادی التھجد ثم یصلی ثمان رکعات وھی اصل التھجد ثم یوتر بثلاث رکعات الخ (فتح الملھم جلد ثانی ص ۲۸۸)

پھر حضرت ابن عباسؓ کی شرح کے ذیل میں لکھتے ہیں:

فالحاصل ان صلوۃ ﷺ باللیل کان ثلاث عشرۃ رکعۃ مع الرکعتین الخفیفتین اللتین کانتا من مبادی التھجد واحدی عشرۃ رکعۃ بدونھا فاصل التھجد منھا ثمان رکعات والوتر ثلاث وھذا العدد یوافق ما تقدم عن عائشۃ رضی اللہ عنھا وللّٰہ الحمد انتھی (فتح الملھم جلد ثانی ص ۳۲۷)

مولانا عثمانی نے اگرچہ یہ بات تہجد کے متعلق کہی ہے، مگر یہاں تراویح کا بھی یہی حکم ہے جیسا کہ ہم نے شروع میں عرض کر دیا۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکور بالا دونوں توجیہیں بیان کرنے کے بعد ایک سوال اٹھایا ہے کہ وتر کے بعد جن دو رکعتوں کا ذکر بعض حدیثوں میں ہے، آیا یہ کوئی مستقل نماز ہے یا اس سے فجر کی سنت مراد ہے؟ شق اول کی تائید میں احمد و ابو داؤد کے حوالے سے حضرت عائشہ کی ایک حدیث نقل کی ہے جس میں بیان ہے کہ آنحضرت ﷺ مع وتر ۷۔۹۔۱۱۔۱۳ رکعتیں پڑھتے تھے۔ اس کے بعد بعض علماء کا یہ قول ذکر کیا ہے کہ صلوٰۃ اللیل کی بابت حضرت عائشہؓ کی روایات میں اضطراب ہے۔ اسی قول کی تردید کرتے ہوئے حافظ نے کہا ہے:

وھذا انما یتم لو کان الراوی عنھا واحداً واخبرت عن وقت واحد والصواب ان کل شیٔ ذکرتہ من ذلک محمول علی

www.sirat-e-mustaqeem.com

اوقات متعددة واحوال مختلفة بحسب النشاط وبيان الجواز

واللہ اعلم انتھی (فتح الباری ص ١٦ ص ٣) ۔

اسی توجیہہ کو مولانا مئوی نے اپنی کتاب میں جگہ دی ہے۔ حالانکہ یہ توجیہہ بحث کے بالکل آخر میں ہے اور ایک دوسرے مبحث کے ضمن میں ہے۔ اور ۷، ۹، ۱۱، ۱۳ ان سب اعداد کے اعتبار سے ہے۔ اور وہ اصل توجیہہ جو شروع میں ہے اور جو خود حافظ ابن حجر کی نظر میں "ارجح" ہے اور خاص اس حدیث کے متعلق ہے جو اس وقت نزاعی یعنی حدیث ابو سلمہ عن عائشہؓ اس کو علامہ مئوی نے چھوڑ دیا ہے۔ حالانکہ موقع کے لحاظ سے اسی کا یہاں ذکر کرنا زیادہ مناسب تھا لیکن چونکہ تحقیقِ حق مقصود نہیں ہے، بلکہ حمایت مذہب پیش نظر ہے اس لئے مولانا کی دوربین نگاہوں نے مصلحت نہیں سمجھا کہ حلقہء ارادت کے عوام کو اس توجیہہ سے روشناس کیا جائے کیونکہ اعتراض کے پوری طرح دفعیہ کے ساتھ ساتھ اس توجیہ کے ضمن میں حافظ ابن حجر کے یہ الفاظ لان رواية ابی سلمة التی دلت علی الحصر فی احدی عشرة کھلے طور اہل حدیث کے مذہب کی تائید کر رہے ہیں اور مولانا جیسا متعصب حنفی عالم یہ کب گوارا کر سکتا تھا کہ حق کی آواز حنفی عوام کے کانوں میں بھی گونجے اور وہ بھی ان کے قلم سے۔

نیز اس توجیہہ سے اغماض کرنے کی دوسری وجہ یہ ہے کہ اسے صرف گیارہ اور تیرہ والی روایتوں کا اختلاف دور ہوتا ہے۔ دوسرے قسم کے اختلافات پر یہ توجیہہ منطبق نہیں ہو سکتی اور مولانا کو فکر یہ ہے کہ اس موقع پر جب کہ اختلاف روایات کے بین تطبیق پر گفتگو ہو رہی ہے۔ کلامِ محدثین میں کوئی ایسی گنجائش نکال رکھی جائے جو بیس والی ضعیف روایت پر بحث کے سلسلے میں کام آسکے "یہ مطلب" صرف آخری ہی توجیہہ سے بظاہر پورا ہوتا نظر آتا ہے۔ اس لئے

www.sirat-e-mustaqeem.com

اس کو نمایاں کیا گیا ہے اور دوسری توجیہہ موقع کے لحاظ سے خواہ کتنی ہی اقرب اور انسب سہی مگر اپنے "مطلب" کی نہیں، بلکہ فی الجملہ مضر ہے۔ اس لئے مولانا مئوی نے اس کو چھپانا ہی بہتر سمجھا۔

خیر اب ہمارا دوسرا جواب سنیئے ! لیکن اس جواب سے پہلے اعتراض اور اس کے پچھلے جواب کا خلاصہ پھر سمجھ لیجئے :

مولانا مئوی کے اعتراض کا منشاء یہ ہے کہ "اہل حدیث" کا یہ دعویٰ گیارہ رکعات پر حصر کا ہے حالانکہ آنحضرت ﷺ سے تیرہ رکعت پڑھنا بھی ثابت ہے۔ لہذا گیارہ رکعات پر حصر کا دعویٰ باطل ہو گیا"۔

اس کے جواب میں اب تک جو کچھ کہا گیا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "حصر" کا دعویٰ اہلحدیث کا نہیں بلکہ خود حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا کا ہے۔ لہذا اس ہدیث میں اپنے زعم کے مطابق صرف تہجد مراد لیجئے، یا اہل حدیث کے قول کے مطابق تہجد اور تراویح دونوں مراد لیجئے، بہر حال اعتراض مشترک ہے، پس جو جواب تہجد کے "حصر" کی بابت آپ کا ہے وہی جواب تراویح کی بابت ہمارا ہے اور وہ حافظ ابن حجرؒ اور مولانا شبیر احمد عثمانی کے بیان کے مطابق یہی ہے کہ یہ "حصر" مطلقاً نہیں بلکہ لمبی لمبی رکعتوں کے اعتبار سے ہے۔ گویا بالفاظ دیگر یہ حصر حقیقی نہیں بلکہ اضافی ہے۔ یہ بھی یاد رہے کہ یہ حصر گیارہ سے "زیادہ" کے اعتبار سے کم کے اعتبار سے نہیں ہے۔

اسی کی روشنی میں ہم دوسرا جواب یہ عرض کرتے ہیں کہ اہل حدیث کا یہ دعوی یابقول آپ کے "شور و غوغا" ان ضدی اور متعصب حنفیوں کے مقابلے میں ہے جو اس تعداد کے "سنت" ہونے کا انکار کرتے ہیں اور اس کے بجائے صرف بیس رکعات کے مسنون اور قابل عمل ہونے کا ڈھنڈورا پیٹے ہیں۔ گویا اہل

www.sirat-e-mustaqeem.com

حدیث جب یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل سے بسند صحیح مع وتر گیارہ رکعات سے زیادہ ثابت نہیں ...... تو اس "زیادہ" سے ان کی مراد مطلق زیادتی کی نفی نہیں ہے بلکہ وہ زیادتی جو اس وقت عام طور پر معہود اور متعارف ہے جس کی بابت جھگڑا اور چرچا ہے یعنی بیس رکعات۔

لہذا جب تک بیس رکعات کا ثبوت آں حضرت ﷺ کے قول یا فعل سے نہیں ہوگا، اہل حدیث کا دعویٰ باطل نہیں ہوگا۔ تیرہ رکعات کا ثبوت اہل حدیث کے مدعا کے منافی نہیں ہے، بلکہ یہ حصر حقیقی نہیں اضافی ہے اور مضاف الیہ ایک خاص اور معہود امر ہے اور وہ ہے بیس رکعات۔

قولہ : اور جب کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث میں باقرار اہل حدیث رمضان و غیر رمضان کی تمام راتوں کا حال مذکور نہیں، بلکہ بعض یا اکثر کا تو اہل حدیث کا اپنے مدعا کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا نادانی اور تجاہل ہے (رکعات ص ۳۰)

ج : اہل حدیث کا یہ اقرار گیارہ سے کم اعداد (۷ یا ۹) کے اعتبار سے ہے جو صحیح احادیث سے ثابت نہیں ہیں۔ ۱۱ یا ۱۳ سے "زیادہ" کے اعتبار سے تو حدیث عائشہؓ میں تمام راتوں کا ہی حال بیان کیا گیا ہے۔ اگر آپ اتنی سی بات نہ سمجھیں یا سمجھ کر بے سمجھ بنیں تو یہ آپ کی نادانی یا تجاہل ہے اہلحدیث کی نہیں۔

قولہ : نیز جب اس حدیث میں تمام راتوں کا نہیں بلکہ زیادہ سے زیادہ اکثر راتوں کا حال مذکور ہے تو اگر کوئی شخص یہ دعوی کرے کہ بعض راتوں میں حضرتؐ نے گیارہ سے زیادہ بھی پڑھی ہیں اور اس کے ثبوت میں کوئی حدیث بیان کرے تو اس حدیث کو حدیث عائشہؓ کے معارض و مخالف قرار دینا سخت بھول اور غفلت پر مبنی ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

(رکعات ص =)

ج : ہم آپ کی "پہیلی بوجھ" رہے ہیں یہ بیس رکعت والی ضعیف روایت کو اصول محدثین میں گھسانے کے لئے "چور دروازہ" کی تلاش ہے، لیکن ان نفوسِ قدسیہ کے یہاں چور دروازہ کہاں۔ ہم تو اسی وقت آپ کا "مطلب" پا گئے تھے جب آپ نے حافظ ابن حجرؒ کی ارجح اور انسب توجیہہ کو چھوڑ کر ضمنی توجیہہ کو اختیار کیا تھا۔

حنفی مذہب کیسا یتیم مذہب ہے کہ اس غریب کا سہارا یا تو کوئی ضعیف حدیث ہے یا کوئی کمزور توجیہہ۔

خیر ابھی تو آپ اشاروں ہی اشارے میں باتیں کر رہے ہیں جب کھل کر سامنے آئیں گے اس وقت ہم آپ کو بتائیں گے کہ غفلت اور بھول میں کون مبتلا ہے ؟۔

قولہ : ثالثاً حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا پہلا فقرہ جس کا مفہوم یہ ہے کہ "آپ رمضان و غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے"۔ ذرا مبہم ہے...... مگر حضرت عائشہؓ نے دوسرے فقرے میں اس ابہام کو دور کر کے گیارہ سے زیادہ نہ پڑھنے کی ایک صورت متعین کر دی کہ نہ سات، نہ نو بلکہ گیارہ پڑھتے تھے اور یہ کہ وتر کی تین رکعتیں پڑھتے تھے۔ نہ اس سے کم نہ زیادہ۔ اسی کے ساتھ یہ بھی سن لیجئے کہ مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے تحفۃ الاحوذی میں اس بات کو بھی صاف کر دیا ہے کہ ظاہر یہی ہے کہ یہ پہلی چار چار رکعتیں ایک ایک سلام سے اور پچھلی تین رکعتیں ایک سلام سے تھیں (ملخصاً ص ۲۱)

www.sirat-e-mustaqeem.com

ج : حیرت ہے کہ جس مضمون کو حدیث کا ایک مبتدی طالب علم سمجھ سکتا ہے، اس کو ایک "محدث" سمجھنے سے قاصر ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا خود بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ سات بھی پڑھتے تھے اور نو بھی اور گیارہ بھی۔

عن مسروق قال سئالت عائشة عن صلوٰة رسول الله ﷺ بالليل فقالت سبع و تسع واحدى عشرة سوى ركعتي الفجر

(بخاری شریف ص ۱/۱۵۳)

آں حضرت ﷺ کے اسی عمل کو سامنے رکھ کر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا گیارہ سے "زیادہ" مثلاً بیس، تیس، چھتیس وغیرہ کی نفی کر رہی ہیں۔ گیارہ سے کم کی نہیں، مگر ہمارے "محدثِ شہیر" فرماتے ہیں نہ سات، نہ نو، بلکہ صرف گیارہ۔ ؎

ع ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہیے۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ گیارہ سے "زیادہ" کی نفی سے گیارہ، سات، نو اور تینوں صورتوں کی نفی نہیں بلکہ ان کو برقرار رکھنا مقصود ہے تو ظاہر ہے کہ اس کے بعد دوسرے فقرے میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا نے ان رکعات کے ادا کرنے کی جو کیفیت بیان کی ہے، وہ ان تینوں اعداد میں سے صرف ایک عدد کی ہے۔ یعنی گیارہ کی، کیونکہ ان اعداد میں زیادہ عمل گیارہ ہی پر تھا۔ سات اور نو رکعات کے ادا کرنے کی کیفیت اس موقع پر نہیں بتائی۔ اس موقع پر تحفۃ الاحوذی کا حوالہ بالکل بے محل ہے۔ جیسا کہ آگے آرہا ہے۔

قولہ : اس تمہید کے بعد اب ہماری گذارش یہ ہے کہ جب حدیث کے پہلے فقرے سے اہل حدیث کے خیال میں آں حضرت ﷺ کا دائمی معمول یہ ثابت ہوگا کہ آپ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے

www.sirat-e-mustaqeem.com

تھے ، تو دوسرے فقرے سے جس میں پہلے ہی فقرے کی توضیح و تشریح کی گئی ہے ، یہ ثابت ہوا کہ آپ کا دائمی معمول گیارہ پڑھنے کا اس طرح تھا کہ پہلے چار چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے ، پھر وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے تھے۔ (رکعات ۲۱)

ج : سخن فہمی عالم بالا معلوم شد۔ اجی حضرت ! پہلے فقرے میں تو یہ صراحت ہے : ما كان يزيد .... على احدى عشرة ركعة (گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) لیکن کیا دوسرے فقرے میں بھی اس قسم کی کوئی صراحت ہے کہ ادائے رکعات کی یہ کیفیت دائمی تھی ؟ اگر نہیں ہے اور یقیناً نہیں ہے تو پھر اس کیفیت کا دوام کیسے لازم آیا۔ اگر رکعات کی تعداد گیارہ سے زیادہ نہ رہی ہو ، لیکن ادا کی کیفیت کبھی یہ رہی ہو کہ چار چار رکعتیں ایک سلام سے پڑھی ہوں اور کبھی یہ رہی ہو کہ دو دو رکعتوں پر سلام پھیرا ہو۔ اسی طرح کبھی وتر کی تین رکعتیں ایک ہی سلام کے ساتھ پڑھی ہوں اور کبھی دو سلام سے تو پہلے فقرے اور دوسرے فقرے اور دوسرے فقرے کے درمیان کیا منافات ہے لازم آگئی ہے۔ اسی واسطے محدثین نے دوسرے فقرے کو ان دونوں صورتوں کا محتمل بنایا ہے۔ قرب اور بعد کا فرق ہو سکتا ہے۔ خطا اور صواب کا نہیں۔ نیز خود حضرت عائشہؓ ہی کی دوسری روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ کیفیت دائمی نہ تھی۔ کما سیاتی عنقریب تحفۃ الاحوذی میں مولانا مبارک پوری نے جو لکھا ہے۔ یہی مولانا شبیر احمد عثمانی نے بھی لکھا ہے :

الظاهر انها سلام واحد و يحتمل كونها بتسليمتين (فتح الملهم جلد ثاني ص ۲۹۱)

مولانا مبارک پوری نے ایک سلام سے پڑھنے کو حدیث کا ظاہر مدلول

www.sirat-e-mustaqeem.com

کہا ہے، لیکن اس کیفیت کے "دائمی معمول" ہونے کو حدیث کا ظاہر مدلول نہیں کہا ہے۔ اس لئے تحفۃ الاحوذی کا حوالہ اس موقع پر پیش کرنا آپ کی نادانی ہے یا تجاہل۔

قولہ : لہذا اہل حدیث کو لازم تھا کہ وہ کبھی گیارہ رکعت سے کم تراویح نہ پڑھتے اور ہمیشہ چار چار رکعتوں پر سلام پھیرتے اور ہمیشہ وتر کی تین رکعتیں ایک سلام سے پڑھتے، مگر اہل حدیث ایسا نہیں کرتے بلکہ عموماً نو رکعتیں پڑھتے ہیں اور اگر کوئی تین پڑھ بھی لیتا ہے تو دو سلام سے۔ (ص ۲۲)

ج : مولانا نے حدیث کسی اہل حدیث سے پڑھی ہوتی تو یہ مظالطہ نہ کھاتے ہم نے بتادیا کہ اس حدیث میں گیارہ سے کم پڑھنا بھی ثابت ہے جیسا کہ حدیث گذر چکی۔ لہذا یہ سنت کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح ادا کی کیفیت بیان کرتے ہوئے اگر حضرت عائشہؓ نے فرمادیا ہوتا کہ اس کیفیت کے خلاف آں حضرت ﷺ کبھی نہیں پڑھتے تھے، جیسا کہ تعداد کی بابت انہوں نے تصریح کر دی کہ گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ تو بلا شبہ اہل حدیث اس کیفیت کو بھی جزز جاں بناتے اور نفل ہونے کے اعتبار سے اگر اس کو "لازم العمل" نہیں تو افضل اور احسن تو ضرور سمجھتے۔ تاہم سنت تو بحمد للہ اب بھی سمجھتے ہیں۔ بعض علماء احناف کی طرح اس کا انکار نہیں کرتے۔ جیسا کہ مولانا انور شاہ کشمیری نے کہا ہے

لان الاربع ھذہ لم تکن بسلام واحد (فیض الباری ج ۲ ص ۴۲۱)

لیکن ہمیشہ اسی کیفیت کے ساتھ اس لئے نہیں پڑھتے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنھا ہی کا بیان ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے گیارہ رکعتیں کبھی اس طرح بھی پڑھی ہیں کہ دو دو رکعتوں پر سلام پھیرتے تھے اور پھر وتر ایک رکعت پڑھتے

www.sirat-e-mustaqeem.com

تھے۔حدیث کے الفاظ یہ ہیں :

عن عائشة زوج النبی ﷺ قالت کان رسول اللّٰہ ﷺ یصلی ما بین ان یفرغ من صلوۃ العشاء وھی التی یدعون الناس العتمۃ الی الفجر احدی عشرۃ رکعۃ یسلم بین کل رکعتین ویوتر بواحدۃ الحدیث (مسلم شریف جلد اول ص ۲۵٤)

اس کے علاوہ دوسری صورتیں بھی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا اور دوسرے صحابہؓ سے صحیح احادیث میں مروی ہیں، مگر تعداد کے متعلق کسی صحیح روایت میں نہیں ہے کہ آنحضرت ﷺ نے کبھی بھی گیارہ یا تیرہ رکعات سے زیادہ پڑھا ہو۔

اسی طرح وتر اہل حدیث ایک رکعت بھی پڑھتے ہیں اور تین رکعات بھی اور جب تین رکعات پڑھتے ہیں تو کبھی دو سلام سے اور کبھی ایک سلام اور ایک تشہد سے۔ کیونکہ یہ سب صورتیں صحیح اور مرفوع روایات سے ثابت ہیں۔ حدیث کا ایک ادنی طالب علم بھی ان باتوں کو جانتا ہے، مگر حیرت ہے کہ "محدث شہیر" کی اس ناواقفیت یا تجاہل پر۔

ان کنت لا تدری فتلک مصیبة

وان کنت تدری فالمصیبة اعظم

قولہ : اس سے معلوم ہوا کہ خود اہل حدیث کے ہی نزدیک یہ حدیث لازم العمل نہیں۔ نہ اس کی خلاف ورزی سنت کی خلاف ورزی ہے۔ ایسی حالت میں دوسروں پر اس سے حجت قائم کرنا یا کسی دعویٰ کے ثبوت میں اس کو پیش کرنا بالکل خلاف انصاف ودیانت ہے (رکعات ص ۲۲)

www.sirat-e-mustaqeem.com

ج : اہل حدیث کے نزدیک کسی حدیث یا سنت کے اخذ و ترک کا معیار یہ نہیں ہے کہ فلاں امام نے اس کو اخذ کیا یا ترک کیا ہے۔ وہ تو ہر وہ حدیث یا سنت جو باصول محدثین صحیح ثابت ہو جائے سر اور آنکھوں پر رکھتے ہیں۔ اس لئے تعداد رکعات کی بابت جب گیارہ یا تیرہ سے زیادہ کا ثبوت قول یا فعل نبوی سے نہیں ملا تو اس کو "سنت" نہیں سمجھا اور کیفیتِ ادا کے متعلق آنحضرت ﷺ سے مختلف صورتیں ثابت ہیں۔ اس لئے ان سب صورتوں کو سنت اور قابل عمل قرار دیا ہے

اگر دوسرے بھی تقلیدی جمود سے نکل کر انصاف و دیانت کی رو سے یہ تسلیم کر لیں کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے گیارہ رکعات تراویح ثابت ہے اور یہ بھی سنت ہے تو آج ساری نزاع ختم ہو جائے۔ اس حدیث سے دوسروں پر حجت اس لئے قائم ہو جاتی ہے کہ وہ اس "سنت" کو مٹانے کے درپے ہیں وہ صرف اس سنت کے تارک ہی نہیں بلکہ منکر اور جامد ہیں۔ اس لئے اہل حدیث جنہوں نے احیائے سنت ہی کو اپنا مشن قرار دیا ہے۔ اس دھاندلی کو کس طرح برداشت کر سکتے ہیں۔

قولہ : اور اگر ہماری اس گرفت سے گھبرا کر اہل حدیث یہ کہنے لگیں کہ اس حدیث میں دوامی کیفیت کا بیان نہیں ہے تو گذارش ہے کہ دوامی نہیں تو اکثری تو ہے اور اہل حدیث کا عمل اکثر اوقات میں بھی اس کے مطابق نہیں ہے۔ بلکہ اس کے خلاف ہے۔ (ص ۱۱)

ج : اجی حضرت! آپ جیسوں کی "گرفت" سے گھبرانا؟ جو بقول امام السنہ احمد بن حنبل رحمہ اللہ حدیث کے معاملے میں "اناڑی" ہیں۔ امام محمد بن نصر مروزی کا بیان ہے :

حدثنی علی بن سعید النسوی قال سمعت احمد بن حنبل

www.sirat-e-mustaqeem.com

يقول هؤلاء اصحاب ابى حنيفة لهم بصر بشئى من الحديث ما هو الا الجرأة (قيام الليل ص ١٢٣)

"یعنی امام احمد بن حنبل نے فرمایا ہے کہ یہ اصحاب ابو حنیفہ صرف ڈھٹائی کرتے ہیں۔ ورنہ در حقیقت ان کو حدیث کے متعلق کچھ بھی بصیرت حاصل نہیں ہے۔"

آپ کو ابھی تک یہ تو پتہ ہی نہ چلا کہ محدثین نے اس حدیث کو جو غالب احوال اور اکثر اوقات پر محمول کیا ہے تو وہ "عدد" کے اعتبار سے ہے، یا "کیفیتِ ادا" کے اعتبار سے۔ کسی محدث نے یہ نہیں لکھا ہے کہ چار چار رکعتوں کو ایک سلام سے پڑھنا یہ آنحضرت ﷺ کا اکثری عمل ہے بلکہ یہ لکھا ہے کہ سات اور نو کے مقابلے میں گیارہ یا تیرہ رکعات پڑھنا یہ اکثری عمل ہے۔ س الحمد للہ اہل حدیث کا بھی اکثری عمل یہی ہے۔

ہماری بستی (املو ضلع اعظم گڈھ) آپ کے مئو سے دور نہیں ہے۔ آکر گیارہ رکعت تراویح پڑھنے کا طریقہ سیکھ جایئے۔ بشرطیکہ جذبہ اتباع سنت کی کچھ رمق باقی ہو۔

قولہ : رابعاً امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی کتاب قیام اللیل میں ایک باب کا عنوان یہ قرار دیا ہے :

"باب عدد الركعات التى يقوم بها الامام للناس فى رمضان"

اس باب میں وہ رکعاتِ تراویح کی تعداد بتانے کے لئے بہت سی روائتیں لائے ہیں مگر حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کی بابت اشارہ تک نہیں کیا ہے جس سے صاف ظاہر ہے کہ ان کے علم و تحقیق میں بھی اس حدیث کا کوئی تعلق تراویح سے نہیں ہے (ص ۱۱)

ج : عنوان سے صاف ظاہر ہے کہ اس باب میں صرف ان روایتوں کا پیش

www.sirat-e-mustaqeem.com

کرنا مقصود ہے جن روایتوں میں امام اور مقتدی کا ذکر ہے اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث (زیر بحث) میں اس کی تخصیص نہیں ہے۔ اس لئے وہ اس باب میں کس طرح لائی جاسکتی ہے؟ رہا یہ کہ امام مروزی کے علم و تحقیق میں تہجد فی رمضان اور تراویح دونوں ایک ہی ہیں۔ یا الگ الگ۔ تو اس کے لئے اسی کتاب میں باب ذکر من اختار الصلوٰۃ وحدۃ علی القیام مع الناس اذا کان حافظاً للقرآن

کا بغور مطالعہ کیجئے جس میں امام مروزی نے صحابہ، تابعین اور ائمہ دین کے بہت سے ایسے اقوال و افعال پیش کئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ حضرات ان دونوں نمازوں کو ایک ہی سمجھتے تھے اور اس کے مقابلے میں امام مروزی نے اس پوری کتاب میں کہیں ایک بھی کوئی ایسا قول و فعل نقل نہیں کیا ہے جس سے ان دونوں نمازوں کے دو ہونے پر استدلال کیا جا سکے۔ پس امام مروزی کو اپنے مقصد کی تائید میں پیش کرنا یہ محض علامہ مئوی کی خوش فہمی ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

تہجد اور تراویح کے فرق کی بحث

حدیث عائشہؓ پر ان اعتراضات سے فراغت کے بعد مولانا مئوی نے ایک ”شبہ کا ازالہ“ کے عنوان سے تہجد اور تراویح کے فرق پر بحث کی ہے اور اپنے زعم میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تہجد اور تراویح بالکل الگ الگ دو نمازیں ہیں...... لکھتے ہیں :

قولہ : اگر کوئی کہے کہ تہجد اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے۔ نماز ایک ہے۔ نام دو ہیں۔ اسی کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں تو سوال یہ ہے کہ اس کی دلیل کیا ہے ؟ اور جب ان دونوں میں متعدد وجوہ مغائرت کے موجود ہیں تو ان دونوں کو ایک کہنا کیونکر ممکن ہے ؟ (رکعات ص ۳۲)

ج : مولانا نے اپنی عادت کے مطابق اس موقع پر بھی کچھ مغالطے سے کام لیا ہے۔ اہلحدیث یہ نہیں کہتے کہ تہجد اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ یہ کہتے ہیں کہ تہجد فی رمضان اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے، تفسیر، حدیث، فقہ ان سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ تہجد اور صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل یہ تینوں الفاظ ایک ہی نماز پر بولے جاتے ہیں۔ (ملاحظہ ہو فتح القدیر جلد اول ص ۳۱۹، ۳۲۰ ؛ بحر الرائق ج ۲ ص ۵۲ طبع مصر)۔

لہذا رمضان و غیرہ رمضان کے اعتبار سے جس طرح صلوۃ اللیل اور قیام اللیل کی دو قسمیں یا دو صورتیں ہوں گی۔ اسی طرح تہجد کی بھی ہوں گی۔ ایک تہجد فی رمضان اور دوسری تہجد فی غیر رمضان، تہجد فی رمضان۔ یا یوں کہئے کہ صلوٰۃ اللیل اور قیام اللیل فی رمضان، اسی کو تراویح بھی کہتے ہیں۔ (بالفاظ دیگر

www.sirat-e-mustaqeem.com

تہجد (بلاتقیید) عام ہے اور تراویح (تہجد فی رمضان) خاص ہے۔ البتہ تراویح، اور تہجد فی رمضان و صلوۃ اللیل فی رمضان و قیام اللیل فی رمضان۔ یہ چاروں الفاظ مترادف ہیں، نماز ایک ہے اور نام چار ہیں۔

ہماری اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ جس طرح یہ کہنا غلط ہے کہ تہجد (بلاتقیید) اور تراویح میں کوئی فرق نہیں ہے اسی طرح یہ کہنا بھی غلط ہے کہ "اسی کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں اور اسی کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد کرتے ہیں"۔ کیونکہ دونوں میں عموم و خصوص کا فرق ہے۔ اسی طرح جس کو گیارہ مہینے تہجد کہتے ہیں "اسی" کو رمضان میں تراویح کے نام سے یاد نہیں کرتے کیونکہ یہ تو دونوں آپس میں قسمین ہیں۔ ایک قسیم دوسرے قسیم پر صادق نہیں آتا۔ رہا یہ کہ اس کی کیا دلیل ہے کہ تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے تو سنئیے!

(۱) اس کی پہلی دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کی راتوں میں تین روز صحابہ کرام رضی اللہ تعالی عنہم کو پڑھا کر اس سلسلہ کو جو بند فرمادیا تھا تو اس کی بابت بعض روایات میں ہے:

ولکن خشیت ان تفرض علیکم صلوٰۃ اللیل فتعجزوا عنہا

اور بعض روایات میں ہے:

خشیت ان یفرض علیکم قیام ھذا الشھر (فتح الملھم جلد ثانی ص ۳۲۲)

ان راتوں کی نماز کے متعلق سب کا اتفاق ہے کہ یہ تراویح تھی اور اسی نماز کو رسول اللہ ﷺ نے صلوۃ اللیل اور قیام ھذا الشھر فرمایا ہے اور یہ پہلے معلوم ہو چکا ہے کہ: صلوۃ اللیل اور قیام اللیل ہی کا نام تہجد بھی ہے۔

پس ثابت ہو گیا کہ تراویح ہی رمضان میں صلوۃ اللیل بھی ہے، قیام

www.sirat-e-mustaqeem.com

اللیل بھی ہے اور تہجد بھی ہے ۔

(۲) دوسری دلیل یہ بھی ہے کہ کوئی نام نہاد "محدث شہیر" تو کیا پوری دنیائے حنفیت مل کر بھی کسی حدیث سے یہ ثابت نہیں کر سکتی کہ ان تینوں راتوں میں رسول اللہ ﷺ نے تراویح کے علاوہ تہجد بھی ادا فرمایا تھا، اسی طرح جن صحابہؓ نے اس جماعت میں شرکت کی تھی ان کے متعلق بھی کوئی ثبوت نہیں دیا جا سکتا کہ انہوں نے اس جماعت کے علاوہ تہجد بھی پڑھا تھا۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ آنحضرت ﷺ اور ان سے حضرات صحابہؓ کی وہ نماز تراویح ہی تہجد تھی۔

پہلا استدال قول نبوی سے ہے اور دوسرا استدلال فعل نبوی اور تقریر نبوی سے ہے۔

(۳) تیسری دلیل یہ ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ بھی اسی بات کے قائل تھے۔ جیسا کہ علماء دیوبند میں ایک بہت بڑے ممتاز عالم مولانا انور شاہ کشمیری کا بیان ہے :

ویؤیده فعل عمر رضی الله تعالیٰ عنه فانه كان يصلی التراويح فی بيته فی آخر الليل مع انه كان امرهم ان يؤيدوها بالجماعة فی المسجد ومع ذلك لم يكن يدخل فيها وذالك لانه كان يعلم ان عمل النبی ﷺ كان بادائها فی آخر الليل ثم نبههم عليه قال انه الصلوٰة التی تقومون بها اول الليل مفضولة منها لو كنتم تقيمونها فی آخر الليل فجعل الصلوة واحدة وفضل قيامها فی آخر الليل علی القيام بها فی اول الليل وعامتهم لها لم يدركوا مرادهٗ جعلوه دليلا علی تغاير الصلاتين وزعموا انهما كانتا صلاتين انتهیٰ (فيض الباری جلد ثانی ص ٤٢٠)

www.sirat-e-mustaqeem.com

یعنی "اس مسلک کی تائید حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے اس فعل سے بھی ہوتی ہے کہ وہ تراویح آخر شب میں اپنے گھر پڑھا کرتے تھے۔ حالانکہ لوگوں کو یہ حکم دیا تھا کہ وہ جماعت کے ساتھ مسجد میں پڑھا کریں۔ حضرت عمرؓ خود اس جماعت میں شریک نہیں ہوا کرتے تھے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ جانتے تھے کہ نبی ﷺ کا طریقہ یہی تھا کہ آپؐ یہ نماز آخر شب میں پڑھا کرتے تھے۔ چنانچہ حضرت عمرؓ نے لوگوں کو متنبہ بھی کر دیا کہ جو نماز تم اول شب میں پڑھتے ہو اس کو اگر آخر شب میں پڑھا کرو تو یہ زیادہ بہتر ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تراویح اور تہجد فی رمضان دونوں کو ایک ہی نماز قرار دیا ہے لیکن عام طور پر علماء نے ان کی مراد کو نہیں سمجھا اس لئے الٹی اس کو ان دونوں نمازوں میں مغایرت نما کی دلیل بنا دیا اور یہ زعم کر بیٹھے کہ تہجد اور تراویح دو نمازیں ہیں"۔

(۴) چوتھی دلیل یہ ہے کہ بقول مولانا انور شاہ صاحب امام محمد بن نصر مروزی نے اپنی کتاب قیام اللیل میں لکھا ہے کہ بعض علماء سلف اس بات کے قائل ہیں کہ جو شخص تراویح پڑھے اس کو پھر تہجد نہیں پڑھنا چاہیئے اور بعض علماء نے مطلق نفل کی اجازت دی ہے۔

علماء سلف کا یہ اختلاف صاف دلیل ہے اس بات کی کہ ان کے نزدیک یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں۔

مولانا انور شاہ صاحب کا بیان یہ ہے:

ثم ان حمد بن نصر مروزی وضع عدة تراجم فی قیام اللیل وکتب ان بعض السلف ذهبوا الیٰ منع التهجد لمن صلی التراویح وبعضهم قالوا با باحة النفل المطلق فدل اختلافهم

www.sirat-e-mustaqeem.com

هٰذا علیٰ اتحاد الصلوٰتین عندهم انتهیٰ (فیض الباری صفحه مذکوره)

ان دلائل کی روشنی میں انصاف و دیانت کی رو سے غور کرنے والے کے لئے تو اس میں کوئی شبہہ نہیں رہ جاتا کہ تراویح ہی تہجد فی رمضان ہے۔ تاہم ان وجوہ مغائرت کا بھی ہمیں جائزہ لینا ہے جو مولانا مئوی نے اس سلسلہ میں پیش کئی ہیں۔ ہر ہر وجہ کا تفصیلی جواب دینے سے پہلے ایک اجمالی جواب ہم مولانا انور شاہ صاحب کے لفظوں میں یہاں نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں:

قال عامة العلماء ان التراویح وصلوٰة اللیل نوعان مختلفان والمختار عندی انهما واحد وان اختلف صفتاهما .... وجعل اختلاف الصفات دلیلا علیٰ اختلاف فوعیهما لیس بجید عندی بل کانت تلك صلوٰة واحدة اذا تقدمت سمیت باسم التراویح واذا تاخرت سمیت باسم التهجد ولا بدع فی تسمیتها باسمین عند تغایر الوصفین فانه لا حجر فی التغایر الاسمی اذا اجتمعت علیه الامة وانما یثبت تغایر النوعین اذا ثبت عن النبی ﷺ انه صلی التهجد مع القامة اقامة بالتراویح انتهیٰ (حواله مذکوره)

یعنی "عام طور پر علماء (حنفیہ) یہ کہتے ہیں کہ تراویح اور صلوٰۃ اللیل (تہجد) دونوں نمازیں مختلف النوع ہیں، لیکن میرے نزدیک مختار یہ ہے کہ دونوں نمازیں متحد النوع ہیں۔ اگرچہ دونوں کے اوصاف میں کچھ اختلاف ہے جیسے .... مگر صفات کو نوعی اختلاف کی دلیل بنانا میرے نزدیک ٹھیک نہیں ہے۔ حقیقت میں یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں۔ اول شب میں پڑھی گئی تو اس کا نام تراویح ہوا

www.sirat-e-mustaqeem.com

اور آخر شب میں پڑھی گئی تو اس کا نام تہجد ہوا اور جب دونوں کے اوصاف میں کچھ اختلاف بھی ہے تو اس لحاظ سے اگر اس کے دو نام بھی ہوں تو کیا تعجب ہے؟ ہاں! ان دونوں نمازوں کا متغائر النوع ہونا اس وقت ثابت ہوگا جب یہ ثابت ہو جائے کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کے ساتھ تہجد بھی ادا فرمایا تھا"۔

اب مولانا مئوی کے پیش کردہ وجوہ مغائرت کے تفصیلی جوابات سنیئے

قولہ: مغائرت (دونوں کے دو ہونے) کے وجوہ متعدد ہیں۔ ایک وجہ یہ ہے کہ تہجد کی مشروعیت بنص قرآن ہوئی ہے:

فتهجد به نافلة اور: قم الليل الا قليلا ۔ وغیرہ کی تفسیر دیکھئے اور تراویح کی مسنونیت احادیث سے ہوئی، آنحضرت ﷺ نے فرمایا: سننت لكم قيامه (نسائی) یعنی میں نے رمضان کے قیام کو مسنون کیا۔ (رکعات ص ۲۳)

ج: یہ استدلال علامہ مئوی کی قرآن فہمی اور حدیث فہمی دونوں کا "شاہکار" ہے۔ غور کیجئے ان دونوں آیتوں سے یہ تو ظاہر ہی ہے کہ تہجد اور قیام اللیل دونوں ایک ہی نماز کے نام ہیں۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ جس قیام اللیل کی مشروعیت نص قرآن سے ثابت ہو رہی ہے اس میں رمضان یا غیر رمضان کی کوئی قید نہیں ہے۔ لہٰذا یہ نص قرآنی اپنے عموم و اطلاق کے اعتبار سے قیام اللیل فی رمضان اور قیام اللیل فی غیر رمضان دونوں کو شامل ہے۔

اب حدیث کو دیکھئے اس میں باقرار علامہ مئوی "قیامہ" سے مراد تراویح ہے گویا تراویح کو رسول اللہ ﷺ نے قیام اللیل فی رمضان فرمایا ہے جب تراویح قیام اللیل فی رمضان ہے تو اب کون کہہ سکتا ہے کہ نص قرآن اس کو شامل نہیں ہے؟

پس خود مولانا ہی کی دلیلوں سے ثابت ہو جاتا ہے کہ تراویح کی

www.sirat-e-mustaqeem.com
مشروعیت بھی بنص قرآنی ہی ہوئی ہے۔

اب رہا یہ شبہہ کہ پھر سنت لکم قیامہ میں اس کی نسبت آنحضرت ﷺ نے اپنی طرف کیوں فرمائی ہے۔ تو یہ باعتبار مشروعیت کے نہیں ہے۔ کیونکہ یہ تو مسلم ہے کہ شارع حقیقتاً اللہ تعالیٰ ہی ہے بلکہ اس اعتبار سے ہے کہ عام تہجد سے زیادہ خصوصیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ نے قیام رمضان (تراویح) کی طرف لوگوں کو توجہ اور شوق دلایا ہے اس کے فضائل اور برکات بیان کیے ہیں تعداد رکعات اور کیفیتِ ادا وغیرہ کی تفصیلات بتائی ہیں۔ حدیث میں ہے:

عن ابی هريرة قال كان رسول الله ﷺ يرغب في قيام رمضان من غير ان يامرهم فيه بعزيمة فيقول من قام رمضان ايمانا واحتسابا فغر له ما تقدم من ذنبه الحديث (مسلم شریف جلد اول ص۲۵۹)

اس مضمون کی بہت سی حدیثیں موجود ہیں۔

لہٰذا اس دلیل سے تہجد اور تراویح کا دو جدا جدا نمازیں ہونا ثابت نہیں ہوتا۔

علامہ مئوی کی اس دلیل کا مقتضا تو یہ ہے کہ قیام لیلۃ القدر کو بھی قیام رمضان سے الگ کوئی نماز قرار دیا جائے کیونکہ اس کی مشروعیت اور مسنونیت کا ذکر خصوصی طور پر قیام رمضان سے الگ کیا گیا ہے۔ حالانکہ یہ بداہۃً باطل ہے پس جس طرح قیام لیلۃ القدر کا ذکر عام قیام رمضان سے الگ ہونے کی وجہ سے وہ کوئی جدا نماز نہیں ہے اسی طرح قیام رمضان تراویح کا ذکر تہجد سے الگ ہونے کی وجہ سے کوئی جدا نماز نہیں ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ جواب تو اس تقدیر پر ہے کہ : سننت لکم قیامہ والی روایت کو صحیح تسلیم کیا جائے ورنہ حق تو یہ ہے کہ یہ روایت ہی صحیح نہیں ہے اس کا ایک راوی نضر بن شیبان بالکل ضعیف ہے تہذیب التہذیب میں ہے :

نضر بن شیبان الحدانی روی عن ابی سلمة بن عبدالرحمن بن عوف عن ابیه فی فضل رمضان قال ابن ابی خیثمة عن ابن معین لیس حدیثه بشئ وقال البخاری فی حدیثه هٰذا لم یصح وقال النسائی لها اخرج حدیثه هٰذا خطاء ..... وقد حزم جماعة من الائمة بان ابا سلمة لم یصح سماعه من ابیه تنضعیف النصر علی هٰذا متعین (ص۴۳۸ ج ۱۰)

میزان الاعتدال میں ہے :

قال ابن خراش لا یعرف الا بحدیث ابی سلمة یعنی فی شهر رمضان وقال یحي بن معین لیس حدیثه بشئ وعلل البخاری والدارقطنی حدیثه بانه رواه یحي بن سعید والزهری ویحي بن ابی کثیر عن ابی سلمة عن ابی هریرة لکنه لم یذکر وسننت لکم قیامه (ص۲۳۴ ج ۳)

لیجئے ! اب تو جڑ ہی کٹ گئی نخل آرزو کی۔

قولہ : دوسری وجہ یہ ہے کہ تہجد کی رکعات بالاتفاق رسول اللہ ﷺ سے منقول و ماثور ہیں اور وہ زیادہ سے زیادہ مع الوتر تیرہ اور کم سے کم سات مع الوتر ہیں .... برخلاف تراویح کے کہ اس کا کوئی معین عدد علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کی تصریح کے بموجب آنحضرتؐ سے منقول نہیں ہے۔(ص...)

ج : پچھلے صفحات میں ہم نے آپ کے اس فریب کا پردہ چاک کر دیا ہے اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

علامہ ابن تیمیہؒ وغیرہ کی عبارتوں سے ثابت کر دیا ہے کہ ان کے نزدیک تہجد او رتراویح دونوں کا عدد معین رسول اللہ ﷺ سے منقول وماثور ہے اور وہ زیادہ سے زیادہ مع الوتر تیرہ ہے۔ علامہ ابن تیمیہؒ نے تو اس کی بھی تصریح کی ہے کہ بعد میں رکعات کا جو اضافہ ہوا ہے یہ تطویل قراءت کا عوض ہے۔ کما مر۔

لہٰذا آپ کا یہ حیلہ بھی ختم ہو گیا۔

ع : ٹوٹی ہوئی جو شاخ ہو وہ پھل نہیں سکتی

قولہ : اسی طرح تہجد کی رکعتیں بالاتفاق ائمہ کے نزدیک وتر کے ساتھ سات سے تیرہ تک ہیں اور تراویح کی رکعات میں ان کا اختلاف ہے بیس سے ۴۷ تک اس کا عدد پہونچ جاتا ہے۔ (ص ۲۳)

ج : تہجد کا یہ عدد رسول اللہ ﷺ کے فعل سے ثابت ہے اس کے باوجود اس سے زیادہ نفل کے طور پر پڑھنے کو کسی نے ممنوع قرار نہیں دیا ہے اسی طرح تراویح کے متعلق بھی سوائے ضدی حنفیوں کے خود اکابر علماء حنفیہ یہ تسلیم کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کے فعل سے مع وتر گیارہ یا تیرہ رکعات ہی ثابت ہیں۔ اس سے زیادہ جن لوگوں نے پڑھا ہے وہ نفلی طور پر پڑھا ہے۔ یہ کہیں ثابت نہیں ہے کہ بیس سے لے کر ۴۷ تک کے تمام اعداد کو یہ لوگ رسول اللہ ﷺ کی فعل سنت سمجھ کر پڑھتے تھے۔ ہمت ہو تو اس کا ثبوت دیجئے۔

قولہ : تیسری وجہ یہ ہے کہ امام بخاری کا عمل بتاتا ہے کہ وہ دونوں کو علیحدہ علیحدہ سمجھتے تھے۔ ان کا معمول تھا کہ رات کے ابتدائی حصہ میں اپنے شاگردوں کو لے کر باجماعت نماز پڑھتے تھے .... اور سحر کے وقت اکیلے پڑھتے تھے۔ (ص ۱۱)

ج : صرف اتنی سی بات سے کہ امام بخاریؒ رمضان شریف کی راتوں میں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ابتدائی اور آخری دونوں حصوں میں نفلیں پڑھا کرتے تھے، یہ سمجھ لینا کہ ان کے نزدیک تہجد اور تراویح دو نمازیں الگ الگ ہیں محض خوش فہمی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ امام بخاری کے نزدیک یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں۔ جیسا کہ ان کی شہرہ آفاق کتاب الجامع الصحیح سے معلوم ہوتا ہے، مگر قیامِ رمضان کے فضائل اور برکات کی تحصیل کے شوق میں وہ رات کے ابتدائی اور انتہائی دونوں حصوں میں رکعات کو تقسیم کر کے یہ نماز ادا کرتے تھے۔ کچھ رکعتیں شروع رات میں با جماعت تخفیفِ قرأۃ کے ساتھ پڑھتے تھے اور کچھ رکعتیں آخر شب میں تنہا تطویل قرأت کے ساتھ ادا فرماتے تھے۔

تراویح بھی قیام اللیل ہی ہے اس لئے کچھ عجب نہیں ہے کہ امام بخاریؒ نے تراویح کی رکعات کو رات کے مختلف حصوں میں تقسیم کر کے پڑھنے کے لئے رسول اللہ ﷺ کی اس سنت کو اپنے لئے اسوہ بنایا ہو۔

عن ام سلمة قالت كان رسول الله ﷺ يصلى ثم ينام قدر ما صلى ثم يصلى قدر ما ينام ثم ينام ثم ينام قدر ما صلى الحديث

(فتح الملهم جلد ثانى ص ٢٩٤)

یعنی حضرت ام سلمۃ رضی اللہ تعالیٰ عنہا بیان کرتی ہیں کہ رسول اللہ ﷺ کچھ دیر تک نماز تہجد پڑھ کر سو جاتے تھے اور اتنی دیر تک سوتے تھے جتنی دیر تک نماز پڑھی تھی اس کے بعد پھر جاگ جاتے تھے اور نماز میں مشغول ہو جاتے تھے اور اتنی دیر تک مشغول رہتے تھے جتنی دیر تک سوئے تھے۔ اس کے بعد پھر اتنی ہی دیر تک سوتے تھے جتنی دیر تک نماز پڑھتے تھے۔ گویا کچھ رکعتیں اول رات میں پڑھتے تھے اور کچھ آخر رات میں۔

قولہ: اسی طرح فقہ حنفی نہیں بلکہ غیر حنفی فقہ کی جزئیات سے بھی دونوں کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

مغائرت ثابت ہوتی ہے۔ چنانچہ حنبلی مذہب کی فقہی کتاب مقنع میں ہے فان کان له تهجد جعل الوتر بعده (ص...)

ج: اول تو حنفی فقہ ہو یا غیر حنفی فقہ، کسی فقیہ کی رائے ہم پر حجت نہیں ہے تاوقتیکہ اس کا ثبوت کتاب و سنت سے نہ دیا جائے:

فان تنازعتم فی شئ فردہ الی اللّٰہ والرسول

یہی ہمارا اصل الاصول ہے۔

نہ شبنم نہ شب پرستم کہ حدیث خواب گویم
چو غلام آفتابم ہمہ ز آفتاب گویم

ثانیاً: اس سے پہلے ہم حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالٰی عنہ کا معمول بتا چکے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ دونوں نمازیں ایک ہی ہیں پھر ان کے مقابلے میں کسی فقیہ اور امام کی رائے کا کیا وزن ہو سکتا ہے۔

ثالثاً: اس مقنع کے جزئیہ یا امام احمد کے قول میں ہر گز اس کی صراحت نہیں ہے کہ تہجد فی رمضان اور تراویح دو جدا جدا نمازیں ہیں۔ یہ علامہ مئوی کا قصور فہم ہے اگر امام احمدؒ کے نزدیک یہ دو نمازیں ہوتیں تو وہ تراویح کے بعد وتر پڑھنے سے منع نہ کرتے، کیونکہ سنت نبوی سے قطعاً اسکا ثبوت نہیں دیا جا سکتا کہ تراویح یا تہجد کی رکعتیں تو پوری پڑھ لی گئیں ہوں لیکن اس کا خاتمہ وتر پر نہ ہوا ہو۔ حدیثوں میں جہاں تراویح اور تہجد کا ذکر ہے ہر جگہ ان دونوں نمازوں کا خاتمہ وتر ہی بیان کیا گیا ہے۔

امام احمد کا مقصد یہ ہے کہ اگر کوئی شخص غیر رمضان میں تہجد پڑھنے کا عادی ہے اور اس کا یہ وظیفہ ہے تو رمضان میں اگرچہ تراویح ہی سے قیام اللیل اور تہجد فی رمضان کا حق ادا ہو گیا کیونکہ دونوں ایک ہی ہیں لیکن اگر وہ اپنی عادت کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

مطابق اپنا یہ وظیفہ الگ بھی کرنا چاہتا ہے تو اب تراویح کے ساتھ وتر پڑھ کر اس کو تہجد سے الگ نہ کرے ورنہ پھر تہجد کا خاتمہ بھی وتر پر کرنا پڑے گا۔ تو ایک ہی شب میں دو وتر پڑھنا لازم آئے گا۔ بلکہ اپنے معتاد تہجد کو تراویح ہی کی رکعات میں شامل کر کے تراویح کی رکعات کی تعداد بڑھا دے۔ اس کے بعد آخر میں وتر پڑھے امام احمد کے نزدیک تراویح ایک ایسی نماز ہے کہ اس کی رکعات میں تکثیر کی کافی گنجائش ہے جیسا کہ اس اثر سے معلوم ہوتا ہے :-

قال اسحٰق بن منصور قلت لاحمدبن حنبل کم من رکعة فی قیام شهر رمضان فقال قیل فیه الوان نحوا من اربعین انما هو تطوع انتهی ۔ (قیام اللیل للمروزی ص ۹۲)

الغرض نہ امام بخاری علیہ الرحمۃ کے معمول سے اور نہ مقنع کے جزئیہ سے اور نہ امام احمدؒ کے فتویٰ سے، کسی سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ دو نمازیں ہیں۔ یہ محض علامہ مئوی کی ہوس ہی ہوس ہے۔

قولہ : تراویح اور تہجد میں مغائرت کے وجوہ اور بھی ہیں، لیکن بنظر اختصار انہی تین وجہوں پر اکتفا کرتا ہوں۔ (رکعات ص ۱۵)

ج : بہت سے وجوہ میں سے آپ نے یہ "تین وجہیں" خاص طور سے منتخب کر کے پیش کی ہیں، لیکن ان تینوں کا حشر آپ کو معلوم ہو گیا تو باقی وجہوں کا انجام بھی انہی پر قیاس کر لیجیے۔

ع قیاس کن زگلستانِ من بہار مرا

قولہ : اور اب احناف کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ حضرت مولانا رشید احمد گنگوہی اور حضرت مولانا محمد قاسم نانوتوی دونوں میں مغائرت کے قائل ہیں ۔ (ص =)

www.sirat-e-mustaqeem.com

ج : لیکن عوام میں ہی نہیں بلکہ خواص احناف (جن میں خود مولانا رشید احمد گنگوہی اور مولانا محمد قاسم نانوتوی بھی داخل ہیں) کے اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ حضرت امام محمد بن حسن شیبانی ان دونوں میں مغائرت کے قائل نہیں ہیں، کیوں کہ وہ حدیث عائشہؓ :

(ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة)

میں تراویح کو بھی داخل سمجھتے ہیں، جس کی تفصیل ہم پہلے بیان کر چکے۔ فليرجع اليه ۔

دیوبندیوں کے مزید اطمینان کے لئے عرض کرتا ہوں کہ مولانا انور شاہ کشمیری مرحوم بھی ان دونوں میں مغائرت کے قائل نہیں ہیں اور انہوں نے نہایت مدلل طور پر دونوں کا ایک ہونا ثابت کیا ہے اور مخالفین کے دلائل کا رد بھی کیا ہے۔ جس کو فیض الباری کے حوالے سے ہم پہلے ذکر کر چکے نامناسب نہ ہوگا اگر اس موقع پر ہم مولانا محمد منظور نعمانی کی ایک تحریر کا کچھ اقتباس پیش کریں جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ علماء دیوبند کی نگاہوں میں مولانا انور شاہؒ کے علم و فضل اور فہم و فراست کا کیا درجہ ہے۔ مولانا نعمانی لکھتے ہیں :

"استاذنا مولانا محمد انور شاہ کشمیری نوّر اللہ مرقدہٗ جن کے متعلق بس جاننے والے ہی جانتے ہیں کہ علم و تفقہ اور ورع و تقوی میں ان کا مقام ہمارے اس دور کے خواص میں بھی کتنا بلند تھا۔ حضرت مولانا شبیر احمد صاحب نے اپنی شرح مسلم میں ایک جگہ ان کے بارے میں جو یہ تحریر فرمایا ہے کہ :لم تر العيون ولم ير هو نفسه مثله یعنی اس زمانے کے لوگوں کی آنکھوں نے ان کی کوئی اور نظیر اور مثال

www.sirat-e-mustaqeem.com

نہیں دیکھی اور انہوں نے خود بھی اپنے جیسا نہیں دیکھا) علی ہذا حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی تھانوی نے ان کے متعلق جو یہ فرمایا ہے کہ :

"اس امت میں ان کا وجود اسلام کی صداقت کی دلیل اور ایک مستقل معجزہ ہے" تو جو لوگ حضرت شاہ صاحب سے اچھی طرح واقف نہیں ، ممکن ہے وہ ان بزرگوں کے ان ارشادات میں کوئی مبالغہ سمجھیں ، لیکن جو واقف ہیں ان کے نزدیک تو یہ بالکل حقیقت ہے جو نپے تلے لفظوں میں ادا کی گئی ہے"۔(الفرقان لکھنؤ جلد ۲۰ باب صفر ۱۳۷۱ھ)۔

ان سے بڑھ کر یہ کہ خود مولانا رشید احمد صاحب گنگوہی مرحوم کے نزدیک بھی تحقیقی بات یہی ہے کہ تہجد رمضان اور تراویح فی الواقع دونوں ایک ہی ہیں۔ چنانچہ فرماتے ہیں :

راہل علم پوشیدہ نیست کہ قیام رمضان و قیام لیل فی الواقع یک نماز است کہ در رمضان برائے تیسیر مسلمین در اول شب مقرر کردہ شدہ و ہنوز عزیمۃ در ادایش آخر شب است	اہل علم پر یہ بات پوشید نہیں ہے کہ قیام رمضان (تراویح) اور قیام اللیل (تہجد) فی الواقع دونوں ایک ہی نماز ہیں جو رمضان میں مسلمانوں کی آسانی کے لئے اول شب میں مقرر کردی گئی ہے مگر اب بھی عزیمت اسی میں ہے کہ آخر شب میں ادا کی جائے ....

www.sirat-e-mustaqeem.com

نزد ہموں قائل فرضیت تہجد بر آنحضرت ﷺ تراویح نفس تہجد است علی التحقیق	جو لوگ تہجد کو آنحضرت ﷺ کے حق میں فرضیت کے قائل ہیں ان کے نزدیک محقق بات یہ ہے کہ تراویح عین تہجد ہے ۔
....	

وبر رائے کسے کہ تہجد را بر آں حضرت ﷺ منسوخ گوید چنانچہ قول حضرت عائشہ ہست رواہ مسلم فی سنتہ پس مواظبت تہجد دلیل سنت مؤکدہ خواہد بود و دلائل قولیہ ناظر سحباب مگر تہجد رمضان کہ تراویح است بدلیل قولی سنت مؤکدہ خواہد ماند۔ واللہ اعلم

اور جو لوگ یہ کہتے ہیں کہ تہجد کی فرضیت رسول اللہ ﷺ کے حق میں بھی منسوخ ہو گئی چنانچہ حضرت عائشہؓ اسی کی قائل ہیں۔ ان کے مسلک کے مطابق تہجد پر آنحضرت کی مواظبت اس کے سنت مؤکدہ ہونے کی دلیل ہو گی اور قولی حدیثیں استحباب پر دلالت کریں گی مگر رمضان کا تہجد جو عین تراویح ہے دلیل قولی کی بنا پر سنت مؤکدہ ہی رہے گا۔

غور کیجئے ! مولانا گنگوہی نے ہر مسلک کی رو سے اسی بات کو ترجیح دی ہے کہ تراویح اور تہجدِ رمضان ایک ہی ہیں۔ ”فی الواقع“ اور ”علی التحقیق“ کے الفاظ بالخصوص قابل توجہ ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ”الرای النجیح“ میں جو کچھ انہوں نے لکھا ہے وہ غیر تحقیقی بات ہے۔

اب احناف انصاف و دیانت کی رو سے فیصلہ کریں کہ ان کے اطمینان کا باعث وہ حوالے ہیں جو مولانا مئوی نے پیش کئے ہیں یا وہ حوالہ ہیں جو ہم نے پیش کئے ہیں ۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

قولہ : حضرت گنگوہی نے بہت شرح وبسط کے ساتھ کئی اوراق میں نہایت مدلل طور پر دونوں کا جدا گانہ نماز ہونا ثابت کیا ہے (ص)

ج : لیکن خود مولانا گنگوہی کے بیان کے مطابق وہ سب باتیں غیر تحقیقی ہیں اگر آپ ان کو ذکر کرتے تو ہم ان کی بھی قلعی کھول دیتے۔

قولہ : از انجملہ حضرت طلق بن علیؓ کے عمل سے دونوں کا دو ہونا ثابت کیا ہے اور سنن ابو داؤد سے ان کا ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اول شب میں تراویح اور آخر میں تہجد پڑھتے تھے

ج : حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کا یہ واقعہ سنن ابی داؤد میں ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے۔

عن قیس بن طلق قال زار ناطلق بن علی فی یوم من رمضان رامسی عندنا وافطر ثم قام بناتلك اللیلة واوتر بنا ثم انحدر الی مسجده فصلی باصحابه حتی اذا بقی الوتر قدم رجلا فقال اوتر باصحابك فانی سمعت رسول الله ﷺ یقول لا وتران فی لیلة انتهی (ابو داؤد باب نقض الوتر)	قیس بن طلق نے کہا کہ (ہمارے باپ) طلق ایک دن رمضان میں ہماری ملاقات کو آئے۔ شام تک ہمارے گھر رہ گئے یہیں روزہ افطار کیا پھر ہم کو اس رات میں نماز پڑھائی اور وتر بھی ہمارے ساتھ ہی پڑھا۔ پھر اپنی مسجد کی طرف چلے گئے اور وہاں اپنے ساتھیوں کو نماز پڑھائی جب وتر باقی رہ گئے تو ایک شخص کو آگے بڑھادیا اور کہا کہ تم ان لوگوں کو

www.sirat-e-mustaqeem.com

وتر پڑھا دو کیونکہ میں نے رسول

اللہ ﷺ سے سنا ہے کہ ایک رات میں

دو وتر نہیں ہے

مولانا گنگوہی اس حدیث کے ذیل میں لکھتے ہیں :

"اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ طلق بن علی نے اول وقت میں تراویح ادا کی اور بعد اس کے اپنی مسجد میں جا کر آخیر وقت میں تہجد ادا کیا"۔(الرای النجیح ص ۱۰)

اس استدلال کی ساری عمارت ان دو مفروضہ باتوں پر کھڑی ہے۔ایک یہ کہ حضرت طلق بن علیؓ نے دوسری مرتبہ جو نماز پڑھی تھی وہ "آخر شب" میں تھی۔اس لئے ان کی بنیاد پر جو عمارت کھڑی کی جائے گی اس کا حشر بھی معلوم ہے

اولاً : میری گذارش یہ ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ کا یہ واقعہ سنن ابی داؤد اور سنن نسائی دونوں میں تفصیل کے ساتھ مروی ہے، لیکن کسی روایت میں بھی "آخر شب" یا "آخیر وقت" کا ذکر نہیں ہے۔ حیرت ہے کہ پیر اور مرید (گنگوہی اور مئوی) دونوں کی اس غفلت اور جرأت پر کہ کس طرح اپنی خیالی بات کو "حدیث" بنا دیا اور پھر اس پر ایک مسئلہ شرعیہ کی بنیاد رکھ دی۔

ع ناطقہ سر بگریباں ہے کہ اسے کیا کہئے ؟

حدیث کے پورے الفاظ آپ کے سامنے ہیں، پڑھیئے، بار بار پڑھیئے اور بتایئے کہ کہیں سے بھی "آخر شب" کا مفہوم پیدا ہوتا ہے۔ "ثم انحد والی المسجد ہ" میں "ثم" کا ترجمہ آخر کس قاعدہ اور لغت کی رو سے "آخر شب" کیا جائے گا ؟۔

حدیث کے ظاہر سیاق سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ یہ پورا واقعہ اول ہی

www.sirat-e-mustaqeem.com

شب کا ہے۔ اسی لئے علامہ سندھی نے حاشیہ نسائی میں اس کو فرض اور نفل دونوں پر محمول کیا ہے اور اس سے اقتداء المفترض خلف المتنفل کا مسئلہ متنبط کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

الظاهرانه صلى بهم الفرض والنفل جميعا فيكون اقتداء القوم به في الفرض اقتداء المفترض بالمتنفل (حاشیہ نسائی ص ۱۷۲)

علامہ سندھی کا منشا یہ ہے کہ حضرت طلق بن علی رضی اللہ عنہ کو جس عقیدت کی بنا پر امام بنایا گیا تھا اس کا تقاضا یہی ہے کہ فرض اور نفل دونوں نمازیں انہیں نے پڑھائی ہوں اور اگر فرض اور نفل دونوں دو اماموں کی اقتداء میں ادا کی گئی ہوتیں تو راوی اس کی ضرور وضاحت کرتا۔ جیسا کہ وتر کے بارے میں اس نے اس کی وضاحت کی ہے، لیکن خیر اگر اس واقعہ کو صرف نفل ہی پر محمول کیا جائے تب بھی اس حدیث سے بس اتنا ہی ثابت ہوتا ہے کہ حضرت طلق بن علیؓ نے پہلے اپنے بیٹے کے گھر والوں کو تراویح مع الوتر پڑھایا۔ اس کے بعد یہاں سے فارغ ہو کر وہ اپنی مسجد گئے اور وہاں بھی لوگوں کو امامت کرائی۔ جب وتر کا موقع آیا تو خود نہیں پڑھا بلکہ دوسرے شخص کو آگے بڑھا دیا۔

جب "آخر شب" کا افسانہ ہی من گھڑت ہے تو اب تراویح اور تہجد کے فرق کی بنیاد ہی ختم ہو گئی۔

ثانیاً : بالفرض اگر یہ مان لیا جائے کہ حضرت طلق بن علیؓ نے دوبارہ جو نماز پڑھائی تھی وہ "آخر شب" میں تھی، تب بھی یہ سمجھنا غلط ہے کہ آخر شب میں جو نفل پڑھی جائے گی وہ تراویح نہیں ہو سکتی۔ تہجد ہی ہو گی۔

مولانا عبدالحق محدث دہلویؒ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے قول : والتي تنامون عنها افضل من التي تقومون کے ذیل میں لکھتے ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

"اشارتست بافضیلت قیام تراویح در آخر شب جهت فضل وقت وزیادۃ مشقت۔ (اشعۃ اللمعات ص ۵۸۵) قال الطیبی تنبیه منه علی ان صلوٰۃ التراویح فی اخر اللیل افضل (مرقاۃ ج ۲ ۳ ۱۷۳)۔

علامہ ابن الہمام لکھتے ہیں :

واختلف فی ادائها (ای فی اداء التراویح) بعد النصف فقیل یکره لانها تبع للعشاء کسنتها والصحیح لا یکره لانها بعد صلوۃ اللیل والافضل فیها اخره انتهی (فتح القدیر ج ۱ ص ۲۰۶)

درمختار میں ہے :

ووقتها صلوٰۃ العشاء الاخرۃ الی الفجر قبل الوتر وبعده فی الاصح

اسی طرح ہدایہ میں ہے :

الاصح ان وقتها بعد العشاء الی آخر اللیل قبل الوتر وبعده

ان عبارتوں سے صاف ظاہر ہے کہ تراویح آخر شب میں، بلکہ وتر ادا کرنے کے بعد بھی پڑھی جاسکتی ہے۔ لہذا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ آخر شب میں جو نفل نماز پڑھی جائے گی وہ تراویح نہیں ہو سکتی۔

پس حضرت طلق بن علی کی یہ نماز تراویح بھی تھی اور تہجد بھی۔ نفل کی کی حیثیت سے اس کی رکعات کی تکثیر کوئی قابل اعتراض نہیں، بلکہ فی الجملہ امر مرغوب فیہ ہے۔

لیجئے اس دلیل سے بھی تہجد رمضان اور تراویح کا دو جداگانہ نماز ہونا ثابت نہ ہو سکا۔ اگرچہ پیر اور مرید دونوں نے مل کر اس کی کوشش کی۔ صحیح ہے :

(ما کل یتمنی المرء یدرکه)

www.sirat-e-mustaqeem.com

"علامہ" مئوی سے پہلا سوال

قیس بن طلق کی مذکورہ بالا روایت پر ایک بار پھر نگاہ ڈالئے …… في يوم من رمضان اور……… تلك الليلة ……… کے الفاظ صاف بتارہے ہیں کہ یہ واقعہ کسی ایک شب کا ہے۔ مگر علامہ مئوی فرماتے ہیں :

"سنن ابی داؤد سے ان کا (طلق بن علی کا) ایک واقعہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اول شب میں تراویح اور آخر میں تہجد پڑھتے تھے"

میں پوچھنا یہ چاہتا ہوں کہ "پڑھتے تھے" بصیغہ ماضی استمراری اس واقعہ سے کہاں ثابت ہوتا ہے۔ استمرار نہ سہی، تکرار اور کثرت ہی ثابت کیجئے، مگر اسی واقعہ سے جیسا کہ آپ کا دعویٰ ہے۔

حمایت مذہب کے جوش میں احادیث کے ساتھ اس قسم کی بے عنوانی یقیناً ایک "محدث" کی شان کے منافی ہے۔

"علامہ" مئوی سے دوسرا سوال

مولانا گنگوہی اور "علامہ" مئوی دونوں نے حضرت طلق بن علیؓ کے اس واقعہ کو اپنے زعم میں تہجد اور تراویح کی مغائرت ثابت کرنے کے لئے تو پیش کر دیا ہے، لیکن کیا انہوں نے یہ بھی سوچا کہ اس واقعہ میں ایک بات یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ حضرت طلق بن علی نے تہجد کی یہ نماز باجماعۃ ادا کی تھی اور گنگوہی اور مئوی دونوں حضرات کے قول کے مطابق تہجد "غیر تراویح" ہے تو فقہ حنفی کی رو سے حضرت طلق بن علی اور ان کے تمام مقتدیوں کی یہ نماز مکروہ ہوئی جیسا کہ قاضی خاں وغیرہ میں ہے :

www.sirat-e-mustaqeem.com

التنفل بالجماعة غیر التراویح مکروہ عندنا (فتاویٰ قاضی خاں ۳۲۲/۱)

اب سوال ہے کہ کیا "علامہ" مئوی اس بات کا صاف صاف اعلان کریں گے کہ ان کے نزدیک صحابہ اور تابعین کی یہ نماز مکروہ تھی اور اسی مکروہ نماز کو انہوں نے اپنے مدعا کی دلیل بنایا ہے؟ یا یہ تسلیم کریں گے کہ حنفی مذہب کا یہ مسئلہ ہی غلط ہے؟۔

من نہ گویم کہ ایں مکن آن کن
مصلحت بین و کار آساں کن

علامہ مئوی سے تیسرا سوال

مولانا گنگوہیؒ لکھتے ہیں:

جناب رسول اللہ ﷺ کے فعل سے صراحۃً یہ ثابت نہیں ہوا کہ جب آپ نے اول رات میں تین روز تراویح پڑھی تو اخیر وقت میں تہجد پڑھایا نہیں۔ واللہ اعلم، مگر فعل بعض صحابہؓ سے اس کا نشان ملتا ہے۔ چنانچہ ابو داؤد نے قیس بن طلق سے روایت کی ہے:

"اس حدیث سے ظاہر ہوا کہ طلق بن علی نے اول وقت میں تراویح ادا کی اور بعد اس کے اپنی مسجد میں جا کر آخیر وقت میں تہجد ادا کیا۔ اس سے معلوم ہوا کہ دونوں وقت میں نماز پڑھی گئی۔ اور صحابہ کرام رضی اللہ تعالیٰ عنہم اتباعِ رسول اللہ ﷺ میں نہایت سرگرم تھے۔ سو معلوم ہوا کہ رسول اللہ ﷺ نے دوسرے وقت میں تہجد پڑھا ہوگا۔" (ملخصاً از الرای النجیح ص ۱۰)

مولانا گنگوہی تو رحلت فرما چکے ہیں۔ میں نے ان کا زمانہ بھی نہیں پایا۔ اس لئے اب ان کے معتقد خاص "علامہ" مئوی سے دریافت کرتا ہوں کہ جب

www.sirat-e-mustaqeem.com

صحابہؓ اتباعِ رسولؐ میں نہایت سرگرم تھے اور اسی بناء پر حضرت طلق بن علیؓ کے اس فعل سے یہ استنباط کیا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے بھی اول شب میں تراویح اور آخر شب میں تہجد پڑھا ہوگا۔

تو کیا اسی کے ساتھ اس واقعہ سے یہ بات بھی ثابت نہیں ہوتی کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کے علاوہ تہجد بھی باجماعت پڑھا ہوگا؟ بلکہ بقول آپ کے کے پڑھتے تھے یا پڑھتے رہے ہوں گے؟

تو پھر مولانا گنگوہی نے دوسری جگہ یہ کیسے لکھ دیا ہے کہ "رسول اللہ ﷺ تہجد کو ہمیشہ منفرد پڑھتے تھے"۔ (الرائی النجیح ص ۴)

نیز جب فعل صحابہؓ سے اس کا نشان ملتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ تہجد باجماعت پڑھتے تھے یا کم از کم پڑھا ہوگا تو کیا ایک ایسا عمل جو سنت ہو، یا کم سے کم یہ کہ مظنون السنۃ ہو اس کو مکروہ کہنا صحیح ہے؟

نیز مولانا گنگوہی مرحوم کے بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تین روز جو تراویح پڑھی تھی تو ان تینوں راتوں میں آپ نے یہ نماز اول رات میں اس طرح ادا فرمائی تھی کہ آخیر رات میں اتنی گنجائش باقی رہ جاتی تھی کہ آپ اس میں تہجد پڑھ سکتے تھے۔ حالانکہ اس واقعہ کے ایک عینی شاہد حضرت ابو ذر رضی اللہ تعالیٰ عنہ تیسری رات کی بابت تصریح فرماتے ہیں:

فقام بنا حتی تخوفنا الفلاح (ترمذی مع تحفۃ الاحوذی ص ۷۳، ج ۲)

یعنی اتنی دیر تک پڑھا کہ ہم ڈر گئے کہ کہیں ایسا نہ ہو کہ سحری کھانے کا وقت ہی نکل جائے۔ تو اس شب کے متعلق مولانا گنگوہی کا یہ احتمال کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ "رسول اللہ ﷺ نے دوسرے وقت میں تہجد پڑھا ہوگا"۔ مولانا

www.sirat-e-mustaqeem.com

گنگوہی نے تیسری بات کو اس احتمال سے مستثنیٰ نہیں فرمایا ہے، بلکہ وہ تینوں راتوں کی بابت فرماتے ہیں کہ "جناب رسول اللہ ﷺ کے فعل سے صراحۃً یہ ثابت نہیں ہوا کہ جب آپ نے اول رات میں تین روز تراویح پڑھی تھی تو آخیر وقت میں تہجد پڑھا تھا یا نہیں۔ واللہ اعلم۔ مگر......... الخ"۔

اہل حدیث کی انہی گرفتوں سے جان بچا کر نکل بھاگنے کے لئے "علامہ" مئوی نے حضرت طلق بن علیؓ کے اس واقعہ کی تفصیلات ذکر نہیں کی ہیں، لیکن افسوس ان کی یہ تدبیر کارگر نہیں ہوئی۔ آخر ہم نے ان کو اپنی گرفت میں لے ہی لیا۔ دیکھیں اب کس طرح وہ اپنی گلو خلاصی کرتے ہیں۔

اہل حدیث کی پہلی دلیل کے متعلق "علامہ" مئوی کے پیش کردہ تمام مباحث ختم ہو گئے۔ اب دوسری دلیل کے متعلق ان کی بحثوں کے جوابات سنئے!

www.sirat-e-mustaqeem.com

اہل حدیث کی دوسری دلیل پر بحث اور اس کے جوابات

اہل حدیث کی طرف سے آٹھ رکعات تراویح کے ثبوت میں دوسری حدیث حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی پیش کی جاتی ہے جس کو پچھلے صفحات میں ہم بھی نقل کر چکے ہیں۔ مؤلفِ "رکعات تراویح" علامہ حبیب الرحمٰن مئوی اس پر اس پر بحث و تنقید کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

قولہ : اس کے متعلق سب سے پہلے یہ جان لیجئے کہ یہ واقعہ فقط ایک رات کا ہے .... اس کی نسبت یقین سے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ وہی واقعہ ہے جس کو حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا نے بیان کیا ہے۔ اس لئے کہ جابرؓ کے بیان میں صرف ایک رات نماز پڑھنا اور دوسری رات میں نہ آنا مذکور ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں تین راتوں میں پڑھنا اور چوتھی رات میں حجرہ سے بر آمد نہ ہونا مذکور

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے۔اسی لئے حافظ ابن حجرؒ نے ان دونوں واقعوں کے ایک ہونے میں تردّد کا اظہار کیا ہے۔ ملخصاً ص (۲۵)

ج : لیکن آپ کے علامہ عینی نے تو ان دونوں واقعوں کے ایک ہونے میں کسی تردد کا اظہار نہیں کیا ہے بلکہ صاف صاف ان دونوں واقعوں کو وہ ایک ہی سمجھ رہے ہیں۔چنانچہ لکھتے ہیں :

فان قلت لم یبین فی الروایات المذکورة عدد الصلوٰة التی صلاھا رسول اللہ ﷺ فی تلک اللیالی قلت روی ابن خزیمة وابن حبان من حدیث جابر رضی اللہ تعالیٰ عنه قال صلی بنا رسول اللہ ﷺ فی رمضان ثمان رکعات ثم اوتر انتھیٰ ۔ (عمدة القاری ص۵۹۷ ج۲)

یہ عبارت مع ترجمہ پہلے بھی گزر چکی ہے۔اس سے صاف ظاہر ہے کہ علامہ عینی کے نزدیک یہ دونوں واقعے ایک ہی ہیں۔اسی لئے انہوں نے حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت کو دوسری روایات کا مبیّن قرار دیا ہے۔

مولانا عبدالحیٔ لکھنوی نے تو بصراحت ان دونوں واقعوں کو ایک ہی کہا ہے اور ایک جگہ نہیں بلکہ متعدد مقامات میں لکھا ہے۔چنانچہ لکھتے ہیں :

"آپ نے (یعنی رسول اللہ ﷺ نے) تراویح دو طرح ادا کی ہے۔ ایک بیس رکعات بے جماعت .... لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے .... دوسری آٹھ رکعتیں اور تین رکعتیں وتر باجماعت۔اور یہ طریقہ حضور سرور عالم ﷺ سے تین راتوں کے علاوہ کسی رات میں منقول نہیں ہے"۔ (مجموعہ فتاویٰ جلد اوّل ص ۳۵۴)

www.sirat-e-mustaqeem.com

عمدۃ الرعایہ میں لکھتے ہیں :

واما العدد فروی ابن حبان وغیرہ انه صلی بھم فی تلك اللیالی ثمان رکعات وثلاث رکعات وترا انتھی ۔

تحفتہ الاخیار ص ۲۸ مطبع مصطفائی لکھنؤ میں لکھتے ہیں :

قولہ : اس راوی کا ذکر حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اور حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب وغیرہ میں کیا ہے اور لکھا ہے کہ امام فن جرح و تعدیل یحیٰ بن معین نے اس کی نسبت لکھا ہے "لیس بذاک" وہ قوی نہیں ہے اور یہ بھی فرمایا کہ اس کی پاس متعدد منکر روایتیں ہیں اور امام نسائی اور امام ابو داؤد نے کہا ہے کہ وہ منکر الحدیث ہے۔ امام نسائی نے اس کو متروک بھی کہا ہے۔ اور ساجی اور عقیلی نے اس کو ضعفاء میں ذکر کیا ہے اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اس کی حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔ (یعنی شاذو منکر ہیں) (رکعات ص ۲۷، ۲۸)

یہ چھ حضرات ہیں جنھوں نے عیسیٰ پر جرح کی ہے اور ان کے مقابل میں صرف ایک نور رعہ ہیں جنھوں نے عیسیٰ کو لا باس به (اس میں کوئی مضائقہ نہیں) کہا ہے اور دوسرے ابن حبان ہیں جنھوں نے اس کو ثقات مین ذکر کیا ہے اور اصول حدیث کا قاعدہ ہے کہ جرح مفسر تعدیل پر مقدم ہوتی ہے۔ لہذا عیسیٰ اصولاً مجروح قرار پائے گا۔ بالخصوص جب کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں وہ بہت سخت ہیں۔ چنانچہ امام نسائی و ابو داؤد نے اس کو منکر الحدیث لکھا ہے او رمولانا عبد الرحمٰن مبارک پوری نے ابکار منن میں سخاوی کے حوالہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

سے بغیر ردو کد کے یہ لکھا ہے :

انکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق به الترك لحدیثه

(صفحه ۱۹۱)

اس تصریح کے بموجب ازروئے اصل عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ بالخصوص جب کہ حضرت جابر سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے دوسرا کوئی اس کا موید و متابع موجود نہیں ہے نہ کسی دوسرے صحابہؓ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔ انتہی بلفظہٖ۔

اب اس کا جواب عرض کرتا ہوں :

میزان الاعتدال اور تہذیب التہذیب کے حوالے سے علامہ مئوی نے یہاں جن ناقدین رجال کی جرحیں نقل کی ہیں وہ یہ ہیں : یحیٰ بن معین۔ امام نسائی ۔ امام ابو داؤد ۔ ساجی ۔ عقیلی ابن عدی ۔ یہ کل چھ حضرات ہیں ۔ یہی تعداد ”رکعات تراویح“ میں چھپی بھی ہے ، مگر اس کتاب کے آخر میں جو صحت نامہ لگایا گیا ہے اس میں اس تعداد کو غلط اور اس کی بجائے ”سات“ کو صحیح بتایا ہے۔ معلوم نہیں کہ یہ کس حساب سے۔

ہاں اگر حافظ ابن حجر کو بھی ان ناقدین میں شامل کر لیا جائے تو سات کی تعداد پوری ہو جائے گی۔ کیوں کہ انہوں نے تقریب التہذیب میں عیسیٰ کی بابت لکھا : فیه لین ۔ لیکن اگر ایسا تھا تو انکی اس جرح کو بھی یہاں نقل کرنا چاہیئے تھا ورنہ اس کے بغیر تو کہا جا سکتا ہے کہ انت لا تحسن الحساب ۔

بہر حال جارحین کی تعداد چھ ہو یا سات کسی صورت میں بھی ان جروح کی بنا پر اصول حدیث کے قواعد کی رو سے نہ عیسیٰ بن جاریہ مجروح قرار پائیں گے اور نہ ان کی یہ روایت ناقابل قبول ہو سکتی ہے۔ علامہ مئوی یا تو اصول حدیث کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

قواعد سے بے خبر ہیں یا جان بوجھ کر انہوں نے افسوس ناک تجاہل سے کام لیا ہے
عیسیٰ پر کی گئی جرحوں کا مفصل جواب اور ان کی توثیق کا مدلل بیان :۔

اس لئے کہ اوّلاً تو عیسیٰ پر جتنی جرحیں کی گئی ہیں یہ سب کی سب مبہم اور غیر مفسر ہیں۔ کیوں کہ کسی میں بھی سبب جرح کا بیان نہیں ہے۔ مولانا عبدالحیؒ لکھنوی لکھتے ہیں :

اعلم ان التعديل وكذا الجرح قد يكون مفسر او قد يكون مبهما فالاول ما يذكر فيه المعدل او الجارح السبب والثاني ملا لا يبين السبب فيه ۔ الخ (الرفع والتكميل ص ٦)

اور جرح کے مبہم کے مقبول ہونے کے لئے شرط یہ ہے کہ وہ تعدیل سے خالی ہو یعنی جس راوی پر جرح کی گئی ہے اس کی کسی ماہر فن محدث نے تعدیل و توثیق نہ کی ہو۔ اگر کسی ایک معتبر و مستند محدث نے بھی اس کی توثیق کی ہو گی تو وہ جرح نا قابل مقبول و مردود ہو گی۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں :

والحاصل انه صئل عن صلوٰة النبی ﷺ فی تلك الليالی انها كم كانت فالجواب انها ثمان ركعات لحديث جابر وان سئل انه هل صلی فی رمضان ولو احيانا عشرين ركعة فالجواب نعم ثبت ذلك بحديث ضعيف فافهم انتهیٰ ۔

یہ علماء حنفیہ کے اقوال ہیں جن کے متعلق ہماری ذمہ داری صرف تصحیح نقل تک ہے۔ آگے "علامہ" مئوی جانیں اور ان کے پیشرو اکابر۔

حافظ ابن حجر نے بھی ان دونوں واقعوں کے ایک ہونے کے احتمال کو صحیح سمجھا ہے۔ اسی لئے اس تقدیر پر انہوں نے حضرت جابرؓ اور حضرت عائشہؓ کے بیانات میں جو اختلاف ہے اس کو دور کرنے کی ایک معقول توجیہہ پیش کی ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

لکھتے ہیں :

فان کانت القصة واحدة احتمل ان یکون جابر ممن جاء فی اللیلة الثالثة فلذلك اقتصر علی وصف لیلتین انتهی (فتح الباری ص ١٠ ج ٢ طبع مصر)

حافظ کے اس کلام کا مقصد یہ ہے کہ ان راتوں میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ صحابہؓ کی شرکت تدریجاً ہوئی تھی۔ کچھ پہلی شب میں شریک ہوئے تھے۔ اس سے زیادہ دوسری شب میں اور اس سے زیادہ تیسری شب میں۔ یہاں تک کہ : فلما کانت اللیلة الرابعة عجز المسجد عن اهله (بخاری عن عائشةؓ ص٢٦٩ و مسلم ص ٢٥٩ ج ١) تو ہو سکتا ہے کہ حضرت جابر بھی انہی لوگوں میں سے ہوں جنہوں نے تیسری اور چوتھی شب میں شرکت کی تھی۔ اس لئے انہوں نے ان دو راتوں کا حال بیان کیا ہے۔ اور حضرت عائشہؓ نے چاروں شب کا حال دیکھا اس لئے انہوں نے چاروں کا حال بیان کیا ہے۔

اس توجیہ کی بنا پر ان دونوں روایتوں کا اختلاف بڑی آسانی سے دور ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ دونوں واقعے الگ الگ بھی مانے جائیں اور حضرت جابر نے فقط ایک ہی شب کا حال بیان کیا ہو تب بھی اس سے نفس مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ آٹھ رکعت تراویح کی مسنونیت تو بہر حال ثابت ہو جائے گی، کیونکہ بقول مولانا رشید احمد گنگوہی "تسنن کے واسطے ایک دفعہ کا فعل بھی کافی ہے"۔ ملاحظہ ہو الرای النجیح ص ١٦۔

قولہ : اس سلسلہ کی چند روایتوں کا ذکر کے بعد مولانا مئوی لکھتے ہیں :

لیکن اس حالت میں کہ تراویح باجماعت کے واقعہ یا واقعات کے ناقل کئی صحابیوں کے شاگرد ہیں اور ان میں کوئی بھی رکعات کا ذکر

www.sirat-e-mustaqeem.com

نہیں کرتا۔ ازبس ضروری ہو جاتا ہے کہ حضرت جابرؓ کے راوی کا حال معلوم کیا جائے جو تنہا رکعات کا ذکر کرتا ہے۔ (رکعات ص ۲۷)

ج: جی ہاں! خصوصاً ایسی حالت میں تو اس ضرورت کی شدت اور بڑھ جاتی ہے کہ حضرت جابر کے اس راوی نے رکعات کی جو تعداد بیان کی ہے وہ آپ کے اور آپ کے آباء واجداد کے معمول کے خلاف ہے اور ایسی خلاف ہے کہ کھینچ تان کر بھی کہیں سے اس کو اپنے معمول کے مطابق بنانے کی گنجائش نہیں نکلتی۔ اگر ایسا ہوتا تو البتہ آپ اس راوی کا حال معلوم کرنے کی ضرورت نہ سمجھتے۔ جیسا کہ سننت لکم قیامہ۔ والی روایت کی بابت آپ نے کیا ہے۔

قولہ: اس لئے میں حضرت جابر کے راوی عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق رجال کی کتابوں سے ناقدین رجال کی تصریحات پیش کرتا ہوں۔ (رکعات ص ۲۷)

ج: ضرور پیش کیجئے، لیکن ساتھ ہی ان ناقدین رجال کے ناموں کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے گا۔ اس لئے کہ ان میں وہ بھی ہیں جنہوں نے آپ کے امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر بھی جرح کی ہے۔ وہ بھی ہیں جنہوں نے بیس رکعات والی مرفوع روایت کے راوی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان پر بھی بہت سخت جرحیں کی ہیں۔ اگر یہ نام آپ کے ذہن میں محفوظ رہیں گے تو وقت ضرورت بہت کام دیں گے۔

نے کی ہے۔ لہذا اس کے حق میں جرحیں اسی وقت قبول ہوں گی جب وہ مفسر ہوں اور یہاں کوئی بھی مفسر نہیں۔ اس لئے سب نامقبول ہیں۔

رہی یہ بات کہ اس کا کیا ثبوت ہے کہ عیسیٰ کے جارحین میں اکثر

www.sirat-e-mustaqeem.com

حضرات متشدد اور متعنت فی الجرح ہیں .... تو اسکے ثبوت کے لئے ہم چند عبارتیں پیش کرتے ہیں۔ان پر غور کیجئے۔

مولانا عبدالحیؒ لکھنوی لکھتے ہیں :

وهذا (اى تجريح الراوى بها لا يجرح به) صيغ المتشددين حيث يجرحون الراوى بادنى جرح ويبالغون فيه ويطعنون عليه بما لا تترك به روايته كابن تيميه وابن الجوزى واضرابهما والعقيلى وابن حبان على ما ذكره الذهبى فى ميزان فى غير موضع ورد على جرحهما فى كثير من الرواة ومن ا لمتعنتين فى الجرح النسائى وابن معين وابو حاتم وغيرهم عن مسند احمد وفى الهدى السارى مقدمة فتح البارى ومن ثم لم يقبل جرح الجارحين فى الامام ابى حنيفة حيث جرحه بعضهم بكثرة القياس وبعضهم بقلة معرفة العربية وبعضهم بقلةرواية الحديث فان هذا كله جرح بما لا يجرح به الراوى انتهى (ظفر الامانى ص٢٧٢)

یہی مولانا لکھنوی الرفع والتکمیل میں لکھتے ہیں :

فمنهم ابو حاتم والنسائى وابن معين وابن القطان ويحي القطان وابن حبان وغيرهم فانهم معروفون بالاسراف فى الجرح و التعنت فيه(ص١٨)

حافظ ذہبی علی بن عبداللہ المدینی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں :

ذكره العقيلى فى كتب الضعفاء فبئس ما صنع .... الىٰ ان قال افما لك عقل يا عقيلى اتدرى فيمن تكلم . انتهى (ميزان)

وقد رد علیه العلماء رای علی العقیلی فی کثیر من المواضع
علی جرحه بقوله لا یتابع علیه وعلی تجاسره فی الکلام فی
الثقات الاثبات انتهی (الرفع والتکمیل ص۲۸)

مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی نے خود عقیلی کے متعلق اپنی کتاب اعلام المرفوعہ میں لکھا ہے:

"اس کے علاوہ عقیلی سے اس باب میں (یعنی عطاء خراسانی کی تصنیف کے باب میں) سند پکڑنا غلط ہے۔ اس لئے کہ محدثین ان کی تضعیف کا اعتبار نہیں کرتے۔ (الاعلام ص ۶)

یہی مولانا حبیب الرحمٰن اپنی اسی کتاب (الاعلام المرفوعہ ص ۸) میں امام نسائی کے متعلق لکھتے ہیں: "ہاں نسائی نے ان کی (زبیر بن سعید کی) تضعیف کی ہے، مگر اولاً ان کی جرح مبہم ہے۔ دوسرے وہ متعنت ہیں۔ لہٰذا ان کی تضعیف نامعتبر ہے"۔

امام نسائی کتاب الضعفاء والمتروکین میں لکھتے ہیں:

نعمان بن ثابت ابو حنیفة لیس بالقوی فی الحدیث انتهی

حافظ ذہبی امام ابو حنیفہؒ کے پوتے کے ترجمہ میں لکھتے ہیں:

اسماعیل بن حماد بن النعمان بن ثابت الکوفی عن ابیه عن
جده قال ابن عدی ثلثتهم ضعفاء ۔

یعنی ابن عدی نے کہا ہے کہ امام ابو حنیفہؒ اور ان کے لڑکے حماد اور ان کے پوتے اسماعیل یہ تینوں ضعیف ہیں۔ (میزان الاعتدال)

ظاہر ہے کہ نسائی کی طرح ابن عدی کی اس جرح کو بھی کم از کم امام صاحب کے متعلق تو تعنت ہی قرار دیا جائے گا۔ اس طرح جارحین عیسی میں سے

www.sirat-e-mustaqeem.com

چار حضرات (ابن معین، نسائی، عقیلی، ابن عدی) کا متعنتین میں شمار ہونا تو بالکل واضح ہے۔ اب رہے تین حضرات یعنی ساجی، ابو داؤد، ابن حجر۔ تو ساجی کے متعلق عرض ہے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ابراہیم بن عبدالملک ابو اسماعیل القناد کے ترجمہ میں لکھا ہے: وضعفه ذکریا الساجی بلا مستند۔ یعنی ذکریا ساجی نے ان کو بلا کسی دلیل و ثبوت کے ضعیف کہہ دیا ہے"۔

اسی طرح حافظ ابن حجر نے مقدمہ فتح الباری میں بہت سے راویوں کی بابت لکھا ہے کہ ان کو ساجی نے بلا دلیل مجروح قرار دیا ہے۔ مثلاً:

اسماعیل بن ابراہیم بن عقبة تکلم فیه الساجی والازدی بلا مستند۔ الجعید بن عبدالرحمٰن ضعفه الساجی والازدی بلا مستند۔ حمید الاسود بن ابی الاسود تکلم فیه الساجی بلا حجة۔ شیبان بن عبدالرحمٰن النحوی تکلم فیه الساجی بلا حجة۔ القاسم بن مالک ضفه الساجی بلا مستند کہمس بن الحسن ضعفه الساجی بلا حجة (دیکھو ص ۱۸۰، ۱۸۱، ۱۸۲۔ ج ۲)

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ساجی جرح و تعدیل کے باب میں متثبت اور متیقظ نہ تھے، بلکہ متساہل یا متشدد تھے۔ اور ایسے لوگوں کی جرح و تعدیل مقبول نہیں۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں:

وينبغي ان لا يقبل الجرح والتعديل الا من عدل متيقظ (شرح نخبه ص ۱۱۰)

واليحذر المتكلم فی هذا الفن من التساهل فی الجرح والتعديل (شرح نخبه ص ۱۱۱)

جارحین عیسیٰ میں صرف امام ابو داؤد اور حافظ ابن حجر یہی دو حضرات ایسے ہیں جن کے متعلق کہا جا سکتا ہے کہ نہ متشدد ہیں اور نہ متساہل۔ امام ابو داؤد نے بے شک عیسیٰ کو منکر الحدیث کہا ہے۔ یہی جرح امام نسائی نے بھی کی ہے۔ امام

www.sirat-e-mustaqeem.com

ابو داؤد نے ان کی موافقت نہ کی ہوتی تو بقول مولانا مئوی نسائی کی جرح قابل اعتبار نہ تھی، کیونکہ وہ متعنت فی الجرح ہیں۔ مولانا عبدالحیٔ لکھنوی لکھتے ہیں :

فمثل هذا الجارح (ای المتعنت المتشدد) توثيقه معتبر وجرحه لا يعتبر الا اذا وافقه غيره ممن ينصف ويعتبراه (الرفع والتكميل ص١٨)

امام ابو داؤد کی موافقت لازمی تھی اگر کسی ماہر فن نے اس کی توثیق نہ کی ہوتی، لیکن امام ابو زرعہ رازی اور ابن حبان بُستی جیسے ماہرین فن اور ائمۂ حدیث کی توثیق و تعدیل کے بعد اسکا مجروح اور ضعیف ہونا متعین نہیں رہا، بلکہ کم از کم یہ کہ مختلف فیہ راوی قرار پائے گا اور مختلف فیہ راوی کے متعلق محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ جرح جب تک مفسر نہ ہو مقبول نہیں۔ ہاں تعدیل مبہم بھی ہو تو اس کے حق میں معتبر ہے۔ الرفع والتکمیل ۱۹ کے حوالے سے حافظ سخاوی کا جو کلام ہم نے اوپر نقل کیا ہے اس کو ایک بار پھر ملاحظہ کر لیجئے اور اسی کے ساتھ مندرجہ ذیل عبارتوں پر بھی غور کیجئے۔

حافظ ابن حجر لسان المیزان کے دیباچہ میں لکھتے ہیں :

اذا اختلف العلماء فی جرح رجل وتعديله فالصواب التفصيل فان كان الجرح والحالت هذه مفسراً قبل والاعمل بالتعديل فاما من جهل ولم يعلم فيه سوى قول امام من ائمة الحديث انه ضعيف او متروك او نحو ذلك فان القول قوله ولانطالبه بتفصير ذلك فوجه قولهم ان الجرح لا يقبل لا مفسرا بهو فيمن اختلف فی توثيقهٖ وتجريحه انتهیٰ (الرفع والتكميل ص ١٠، ١١)

www.sirat-e-mustaqeem.com

محدثین کی کتابوں سے اس قسم کے بہت سے اقوال نقل کرنے کے بعد مولانا عبدالحیؒ لکھتے ہیں :

فالحاصل ان الذی دلت علیه کلمات الثقات وشهدت به جهل الاثبات هو انه وجد فی شان راو تعدیل و جرح مبهمان قدم التعدیل و کذا ان وجد الجرح مبهما والتعدیل مفسراً قدم التعدیل وتقدیم الجرح انما هو اذا کان مفسراً سواء کان التعدیل مبهما او مفسرا فاحفظ هذا فانه ینجیك من المزلة والخطل ویحفظك عن المذلة والجدل (الرفع والتکمیل ص ۱۱)

ان سب کے علاوہ ایک بڑی بات جو اس موقع پر ذکر کرنے اور یاد رکھنے کے قابل ہے وہ یہ ہے کہ پچھلے صفحات میں متعنتین فی الجرح کے سلسلے میں ابن حبان کا نام بھی آیا ہے اور متعنت فی الجرح کے متعلق مولانا عبدالحیؒ کا قول ابھی گزرا کہ "اس کی جرح معتبر نہیں تاوقتیکہ دوسرا غیر متعنت اس کی موافقت نہ کرے، مگر اس کی توثیق معتبر ہے" اور حافظ سخاوی نے تو بڑے زوردار الفاظ میں کہا ہے :

فهذا اذا وثق شخصا فعض علی قوله بنوا جذك وتمسك بتوثیقه

یعنی اس کی توثیق کو دانتوں سے مضبوط تھام لو اور اس پر پورا پورا اعتماد کرو۔

پس جب یہ تسلیم ہے کہ ابن حبان نے عیسیٰ کی توثیق کی ہے تو اس قاعدہ کے بموجب ہمیں اس پر پورا پورا اعتماد کرنا چاہیئے اور اس کو دانتوں سے مضبوط تھام لینا چاہیئے۔

خود حافظ سخاوی اور دوسرے محدثین کے ان اقوال کی روشنی میں اب

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ سخاوی نے جو یہ لکھا ہے کہ منکر الحدیث وصف فی الرجل یستحق به الترك لحدیثه تو یہ ایسے شخص کے متعلق ہے جس کی توثیق کسی دوسرے ماہر فن محدث نے نہ کی ہو لہٰذا عیسیٰ کے حق میں اس کلام کو پیش کرنا بالکل بے محل ہے۔

ہماری اس تحقیق سے ثابت ہو گیا کہ ابو زرعہ اور ابن حبان کی توثیق کے بعد امام ابو داؤد کے منکر الحدیث کہنے سے عیسیٰ کی تضعیف لازم نہیں آتی۔ لہٰذا اصولاً اس کی روایت نا قابل قبول بھی نہیں کہی جا سکتی۔ یہی حال حافظ ابن حجر کی جرح کا بھی ہے۔ اس سے بھی عیسیٰ کی روایت کا قابل ترک ہونا لازم نہیں آتا۔ انہوں نے تقریب التہذیب میں صرف فیه لین من الرابعة کہا ہے۔ محدثین نے فیه لین اور لین الحدیث کو بہت ہلکے اور معمولی درجہ کے الفاظ جرح میں شمار کیے ہیں۔ : اسهلها قولهم فی مقال او ادنی مقال ..... اولین الحدیث او فیه لین ...... (ظفر الامانی ص ۳۴) حافظ ابن حجر لکھتے ہیں :

واسهلها ای الالفاظ الداة علی الجرح قولهم فلان لین الحدیث وسیئ الحفظ او فیه ادنی مقال اه ..... (شرح نحبه ص۱۰۹)

امام نووی تقریب میں لکھتے ہیں : فاذا قالوا لین الحدیث کتب حدیثه ونظر فیه اعتباراً ۔ اسی کے بعد امام سیوطی لکھتے ہیں : ومن هٰذه المرتبة ما ذکره العراقی فیه لین فیه مقال .... (تدریب مع التقریب ص۱۲۶)

معلوم ہوا کہ جس راوی کے متعلق فیه لین یا لین الحدیث کہا ہو اس کی روایت قابل طرح وترک نہیں ہے۔ امام دارقطنی سے پوچھا گیا کہ آپ جب فلانٌ لیّنٌ کہتے ہیں تو اس سے آپ کی کیا مراد ہوتی ہے؟ انہوں نے کہا :

لا یکون ساقطا متروك الحدیث ولکن مجروحا بشئ لا یسقط عن

www.sirat-e-mustaqeem.com

العدالة اه ۔ (ابن الصلاح النوع الثالث والعشرون) اس سے صاف معلوم ہوا کہ امام دارقطنی جیسے ناقد رجال کے نزدیک ایسا راوی نہ ساقط العدالت ہے اور نہ اس کی حدیث قابل ترک۔

حافظ ابن حجر نے تقریب التہذیب میں ہی اس کی بھی وضاحت کر دی ہے کہ لین الحدیث کا لفظ وہ ایسے راوی کے حق میں بولتے ہیں جس کا اگرچہ کوئی متابع نہ ہو، تاہم اس کے بارے میں کوئی ایسی بات بھی ثابت نہیں ہے جس کی وجہ سے اس کی حدیث قابل ترک ہو۔ چنانچہ لکھتے ہیں:

السادسة من الیس له من الحدیث الا القلیل ولم یثبت فیه ما یترك حدیثه من اجله والیهاالاشارة بلفظ مقبول حیث یتابع والا فلین الحدیث انتهی (تقریب التهذیب ص ۳)

مولانا مئوی نے حافظ کی یہ عبارت بعینہٖ اپنی کتاب (رکعات تراویح) کے صفحہ ۷۵ پر نقل کی ہے مگر یہاں اس کو نظر انداز کر گئے ہیں۔ اس لئے کہ یہاں ان کے منشا کے خلاف ہے اور وہاں بظاہر ان کے منشاء کے موافق ہے۔

حافظ نے یہ بھی لکھا ہے:

انی احکم علی کل شخص منهم یحکم یشمل اصح ما قیل فیه اعدل ما وصف به (تقریب ص ۱)

یعنی اس کتاب میں کسی راوی پر میں وہی حکم لگاؤں گا جو اس کے حق میں کہے گئے اقوال میں سب سے زیادہ صحیح اور اس کے متعلق بیان کیے گئے اوصاف میں سب سے زیادہ مناسب ہو گا۔

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظ کے نزدیک عیسیٰ کے متعلق کوئی سخت جرح مقبول نہیں۔

پس ائمہ حدیث کی تصریحات اور اصول حدیث کے مسلمہ قواعد کی رو سے جب عیسیٰ پر کی گئی تمام جرحیں غیر مقبول اور غیر ثابت ہیں اور اس کے مقابلے میں اس کی توثیق و تعدیل متحقق ہے تو اب کسی ناواقف فن کی یہ دھاندلی کون مان سکتا ہے کہ "ازروئے اصل عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی"۔ بلکہ اس کے بر خلاف یہ کہنا چاہیئے کہ بلا شبہہ ازروئے اصول عیسیٰ کی یہ روایت صحیح، مقبول اور قابل احتجاج ہے۔

تنبیہ: "علامہ" مئوی نے ابن عدی کی جرح کا جو ترجمہ کیا ہے اور پھر قوسین میں جو اس کی تفسیر و توضیح کی ہے، علم و فن کے اعتبار سے یہ دونوں ہی قابل گرفت ہیں۔ تہذیب التہذیب میں اصل الفاظ یہ ہیں: وقال ابن عدی احادیثه غیر محفوظة ۔ "علامہ مئوی اس کا ترجمہ کرتے ہیں: "اور ابن عدی نے کہا ہے کہ اس کی حدیثیں محفوظ نہیں ہیں۔ (یعنی شاذ و منکر ہیں)۔

" احادیثه غیر محفوظة " یہ جملہ منطقی اصطلاح کے اعتبار سے قضیہ موجبہ معدولۃ المحمول ہے اور "فاضل" مئوی نے جو اس کا ترجمہ کیا ہے وہ قضیہ سالبہ بسیطہ ہے "موجبہ" کو "سالبہ" بنا دینا کون کہہ سکتا ہے کہ یہ بالکل صحیح اور نا قابل گرفت ترجمہ ہے۔ مانا کہ وجود موضوع کی صورت میں ان دونوں میں تلازم ہوتا ہے، لیکن وہ تحقق کے اعتبار سے ہے۔ مفہوم کے اعتبار سے نہیں۔ مفہوم کا تغایر ~~تو بہر حال قائم رہتا ہے~~۔ اس لئے ترجمہ میں (جس میں مفہوم کا بیان ہوتا ہے) یہ فرق ملحوظ ہونا چاہیئے۔ لہٰذا اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ: "اس کی حدیثیں غیر محفوظ ہیں"۔ یعنی محفوظ کا مقابل اور اس کا غیر ہیں۔ جس کا اصطلاحاً شاذ کہتے ہیں)۔

ترجمہ کی اسی غلطی پر تفسیر کی یہ غلطی مبنی ہے کہ "محفوظ" کا مقابل

www.sirat-e-mustaqeem.com

"شاذ" اور "منکر" دونوں کو بنا دیا گیا ہے۔ حالانکہ باصطلاح اصول حدیث "محفوظ" کا مقابل صرف "شاذ" ہے۔ "منکر" نہیں۔ "منکر" کا مقابل "معروف" ہے۔ جیسا کہ شرح نخبہ میں ہے :

فان خولف بارجح منه فالراجح يقاله المحفوظ ومقابله وهو المرجوح يقال له الشاذ .... وان وقعت المخالفة مع الضعف فالراجح يقاله المعروف ومقابله يقال له المنكر (ص ۳۹ و ص ۴۰)

ثالثاً : محدثین کے اطلاقات میں منکر الحدیث کا لفظ مختلف معانی میں مستعمل ہے۔ بعض معنی کے اعتبار سے تو یہ سرے سے کوئی جرح کا لفظ ہی نہیں۔ فضلا عن ان يكون جرحًا شديدا ۔ چنانچہ حافظ عراقی لکھتے ہیں :

كثيرا ما يطلقون المنكر على الراوى لكونه روى حديثا واحد انتهى

یعنی "بسا اوقات محدثین کسی راوی پر منکر الحدیث کا اطلاق اس لئے کر دیتے ہیں کہ اس نے صرف ایک ہی حدیث روایت کی ہے"۔ (الرفع والتکمیل ص ۱۴)

بتایئے! کیا صرف ایک حدیث کا راوی ہونا بھی کوئی جرح اور عیب کی بات ہے؟

حافظ سخاوی فتح المغیب میں لکھتے ہیں :

وقد يطلق ذلك على الثقة اذا روى المناكير عن الضعفاء (حواله مذكور)

یعنی کبھی یہ لفظ ثقہ راوی پر بھی بول دیتے ہیں۔ جب کہ اس نے ضعیف راویوں سے منکر حدیثیں روایت کی ہوں۔ حافظ ذہبی میزان الاعتدال میں لکھتے ہیں :

قولهم منكر الحديث لا يعلون به ان كل ما رواه منكر بل اذا

www.sirat-e-mustaqeem.com

روی الرجل جملة وربعض ذلك مناكير فهو منكر الحديث انتهى (حوالہ مذکور)

یعنی "محدثین جب کسی راوی کی بابت منکر الحدیث کا لفظ بولتے ہیں تو اس سے ان کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ اس کی جتنی روایتیں ہیں وہ سب منکر ہیں، بلکہ اس کی چند روایتوں میں سے اگر بعض بھی منکر ہوں تو اس کو منکر الحدیث کہہ دیتے ہیں"۔

دیکھئے! ان اطلاقات کے مفہوموں میں باہم کتنا فرق ہے۔ اس لئے جب تک کسی معتبر دلیل سے یہ ثابت نہ ہو جائے کہ امام ابو داؤد وغیرہ نے عیسیٰ بن جاریہ کو کس معنی کے اعتبار سے منکر الحدیث کہا ہے اس وقت تک قطعی طور سے یہ حکم لگا دینا کہ "اس کی یہ روایت قابلِ قبول نہیں ہو سکتی" نری زبردستی ہے۔

ایک شبہہ کا ازالہ :۔ ہم نے اپنے ثانی جواب میں دوسرے الفاظ جرح کے ساتھ "منکر الحدیث" کو بھی جرح مبہم کہا ہے۔ شاید اس کے متعلق کسی کو شبہہ ہوا ہو، اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اسی سلسلہ میں اس کا ازالہ کر دیا جائے۔ سو پہلی بات تو یہ ہے کہ ابھی تیسرے جواب میں معلوم ہوا کہ "منکر الحدیث" کا لفظ محدثین کے نزدیک مختلف معانی میں مستعمل ہے۔ اس لئے بغیر کسی قرینہ اور دلیل کے اس کی مراد کا مشتبہ اور مبہم ہونا ظاہر ہے۔

دوسری بات یہ ہے کہ مستند علماء نے اس کے جرح مبہم ہونے کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ علامہ ابو المحاسن السندی ثم المدنی لکھتے ہیں :

فاذا احطت بهذاعلمت ان اقول من قال فی احد هو منكر الحديث جرح مجرد اذ حاصله انه ضعيف خالف الثقات ولا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ريب ان قولهم هٰذا ضعيف جرح مجرد فيمكن انيكون ضعفه عند الجارح بها لا يراه المجتهد العامل برويته جرحا فان قيل ان الانكار جرح مفسر كما صرح به الحفاظ اجيب بان معنى منكر الحديث كما سمعت ضعيف خالف الثقة والاسبا ب الحاملةللائمة على الجرح متفاوته منها ما يقدح ومنها لا يقدح فربما ضعف بشئ لا يراه الأخر جرحا ومع قطع النظر عن هذا التحقيق لا تضر النكارة الا عند كثرة المخالفة للثقات انتهى ((الرفع والتكميل ص ١٤)

اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ (شاذو منکر کی جو تعریف ہم نے بیان کی ہے)اگر تم اس کا احاطہ کر لو گے تو جان لو گے کہ کسی محدث کا کسی راوی کے حق میں منکر الحدیث کہنا یہ ایسی جرح ہے جو بیان سبب سے خالی ہے(اس لئے یہ جرح مبہم ہے)کیونکہ اس جرح کا حاصل یہ ہے کہ (انه ضعيف خالف الثقات) یہ راوی ضعیف ہے اور اسی کے ساتھ اس نے ثقات کی مخالفت کی ہے۔ ھذا ضعیف" کہنا تو بلاشبہہ جرح مبہم ہے۔ کیونکہ بہت ممکن ہے کہ تضعیف کرنے والے جارح نے جس امر کو موجب تضعیف سمجھ کر اس پر جرح کی ہے،دوسرے مجتھد کے نزدیک یہ امر موجب جرح و تضعیف نہ ہو۔ لہٰذا انکار کا مفہوم اگرچہ واضح اور مفسر ہے مگر منکر الحدیث کا مفہوم مفسر نہیں۔اس لئے کہ اس کا ایک جزو "ضعیف" مبہم ہے (جزو کا ابہام کل کے ابہام کو مستلزم ہے) پس " منکر الحدیث" جرح مبہم ہے۔

تفرد کا جواب :۔ عیسیٰ پر کی گئی ان نامقبول اور غیر ثابت شدہ جرحوں کا ذکر کرنے کے بعد "علامہ "مئوی نے اس روایت کے غیر مقبول ہونے کی ایک

www.sirat-e-mustaqeem.com

خاص وجہ عیسیٰ کے تفرد کو قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

"بالخصوص جب کہ حضرت جابرؓ سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے دوسرا کوئی اس کا موید و متابع موجود نہیں ہے، نہ کسی دوسرے صحابہ کی حدیث اس کی شاہد ہے"۔(رکعات ص ۲۸)

اصول حدیث سے ادنیٰ لگاؤ رکھنے والے بھی جانتے ہیں کہ راوی کے تفرد کی مختلف صورتیں ہیں اور ردو قبول کے اعتبار سے ان کے احکام بھی مختلف ہیں۔ نہ ہر تفرد مقبول ہے اور نہ ہر تفرد مردود۔ اس لئے اس موقع پر سب سے پہلے ان دو باتوں کی تنقیح ضروری ہے۔

ایک یہ کہ عیسیٰ کے تفرد کی صورت کیا ہے ؟ دوسری یہ کہ تفرد کی یہ صورت عندالمحدثین مقبول ہے یا مردود ؟

پہلی تنقیح کے جواب کے لئے ص ۲۶ و ص ۲۷ کو پڑھئے۔ مولانا مئوی نے بڑی وضاحت سے یہ تسلیم کیا ہے کہ رمضان میں آنحضرت ﷺ کی نماز باجماعت کے راوی بہت سے صحابہ ہیں اور ان صحابہ سے اس بات کو نقل کرنے والے ان کے بہت سے شاگرد ہیں۔ اتنی بات میں تو حضرت جابرؓ اور ان کے شاگرد عیسیٰ کے بیان میں اور دوسرے صحابہؓ اور ان کے شاگردوں میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف ہے تو صرف اس بات کا کہ حضرت جابرؓ کے علاوہ دوسرے صحابہؓ اور ان کے شاگردوں نے ان رکعتوں کی تعداد نہیں بتائی جو آنحضرت ﷺ نے ان راتوں میں پڑھی تھیں اور حضرت جابرؓ اور ان کے شاگرد عیسیٰ کی روایت میں ان رکعتوں کی تعداد کا بھی بیان ہے۔

گویا عیسیٰ کے تفرد کی صورت یہ ہے کہ اس نے ایک ایسی بات بیان کی ہے جس کے بیان سے دوسرے راوی "ساکت" ہیں۔ ظاہر ہے کہ "سکوت" اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

"بیان" میں کوئی مخالفت اور معارضہ نہیں ہے۔ مثلاً قرآن حکیم نمازوں کی رکعات اوران کی تعداد کے بیان سے ساکت ہے اور حدیثوں میں ان کا بیان ہے۔ تو کیا کوئی عقل مند یہ کہہ سکتا ہی کہ یہ حدیثیں قرآن کے خلاف اور اس کی معارض ہیں؟

اب دوسری تنقیح کی رو سے یہ دیکھنا ہے کہ تفرد کی یہ صورت عند المحدثین مقبول ہے یا مردود؟ تو اس کے جواب کے لئے ہم مقدمہ ابن صلاح کا ایک اقتباس آپ کے سامنے پیش کرتے ہیں جس سے معلوم ہو جائے گا کہ ایسا تفرد مقبول ہے یا نہیں؟

وہ لکھتے ہیں:

اذا ترد الراوی بشئ نظر فیه فان کان ا نفرد به مخالفا لما رواه من هو اولی منه بالحفظ لذلك واضبط کان ماتفرد به شاذ امردودًا وان لم یکن فیه مخالفة لما رواه غیره وانما هو المر رواه هو ولم یروه غیره فینظر فی هذا الراوی المنفرد فان کان عدلا حافظا موثوقا باتقانه و ضبطه قبل ما انفرد به ولم یقدح الانفراد فیه کما سبق من الا مثلة وان لم یکن ممن یوثف بحفظه واتقانه لذلك الذی انفرد به کان انفراده خارمًا له مزحزحًا له من حیزا الصحیح ثم هو بعد ذلك دائر بین مراتب متفاوتة بحسب الحال فان کان المنفرد به غیر بعید من درجة الحافظ الضابط لامقبول تفرد واستحسانا ذلك ولم ینحط الی قبیل الحدیث الضعیف وان کان بعیدا من ذلك رددنا ما انفرد به و کان من قبیل الشاذ المنکر انتهی (النوع الثاث عشر)

www.sirat-e-mustaqeem.com

دیکھئے! حافظ ابن صالح صاف صاف لکھ رہے ہیں کہ اگر راوی کے انفراد کی یہ صورت ہے کہ جس بات کے بیان کرنے میں وہ متفرد ہے۔ یہ بات دوسرے احفظ و اضبط راوی کے بیان کے مخالف نہیں ہے بلکہ (انما هو امر رواه هو ولم يروه غيره) اس نے جو بات کہی ہے، دوسرے اس کے بیان سے ساکت ہیں۔ تو اب اس راوی کو دیکھنا چاہیئے کہ حفظ و ضبط کے اعتبار سے کس پایہ کا ہے۔ اگر ضبط و اتقان کے اعتبار سے یہ متفرد راوی قابل وثوق ہے تو اس کی روایت مقبول ہے اور یہ تفرد اس کے لئے کچھ مضر نہیں اور اگر اس کا حفظ و ضبط (پوری طرح) قابل وثوق نہیں ہے تو بے شک اس کی روایت صحیح نہیں کہی جائے گی، مگر پھر بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ ضعیف ہی ہو۔ اگر حفظ کے اعتبار سے بہت گرا ہوا راوی نہ ہو تو اس کی حدیث حسن ہو گی اور اگر اس کے خلاف ہو تو البتہ وہ روایت شاذ و منکر کہی جائے گی"۔

اس بیان کے لحاظ سے عیسیٰ کا یہ تفرد غیر مقبول نہیں کہا جا سکتا۔ اس لئے کہ جو جرحیں اس پر کی گئی ہیں وہ سب غیر مقبول اور غیر ثابت ہیں اور ان کے مقابلے میں اس کی تعدیل و توثیق معتبر ہے۔ لہٰذا حفظ و ضبط کے اعتبار سے اگر وہ بہت اعلیٰ درجہ پر نہ ہو، تو بہت گرا ہوا بھی نہیں ہے۔ بنابریں اس کی یہ حدیث کم سے کم حسن کے درجہ میں ہو گی۔ ضعیف یا شاذ و منکر تو کسی حال میں بھی نہیں کہی جا سکتی۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں :

وزيادة روايهما اى الحسن والصحيح مقبولة مالم تقع منافية لرواية من هو اوثق لم يذكر تلك الزيادة لان الزيادة اما ان تكون لاتنا فى بينهما وبين رواية من لم يذكرها فهذه تقبل مطلقا لانها فى حكم الحديث المستقل الذى يتفرد به الثقة ولا يرويه عن شيخه غيره واما ان تكون منافية بحيث

www.sirat-e-mustaqeem.com

يلزم من قبولها رد الرويات لاخرىٰ فهذه التى يقع الترجيح بينهما و بين معارضها فيقبل الراجح ويرد المرجوح انتهىٰ (شرح نخبه ص ۳۷)

اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ "اگر دو ثقہ راویوں میں کسی بات کے ذکر اور عدم ذکر کا اختلاف ہو (جیسے یہاں رکعات کی تعداد کے ذکر اور عدم ذکر کا اختلاف ہے) تو ان دونوں روایتوں کے مضمون میں اگر ایسی مخالفت اور منافات ہو کہ ایک روایت کے ماننے سے دوسری روایت کی تردید و تکذیب لازم آئے تو اس صورت میں جو روایت وجوہ ترجیح کے اعتبار سے راجح ہو گی وہ مقبول ہو گی اور مرجوح غیر مقبول ہو گی۔ اور اگر ان دونوں روایتوں میں اختلاف کی یہ صورت نہ ہو تو راجح مرجوح کا مقابلہ کیے بغیر ثقہ راوی کی زیادتی مقبول ہو گی"۔

جب یہ ثابت ہو چکا کہ عیسیٰ ثقہ راوی ہے اور اس کے بیان میں اور دوسرے راویوں کے بیان میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر بہت سے لوگ یہ کہتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے رمضان کی راتوں میں باجماعت نمازیں پڑھی تھیں اور ایک شخص یہ کہتا ہے کہ یہ نمازیں آنحضرت ﷺ نے آٹھ رکعات (بلاوتر) پڑھی تھی تو ان دونوں بیانوں میں کیا منافات اور تعارض ہے؟

پس حافظ ابن حجرؒ کے بیان کے مطابق عیسیٰ کی یہ "زیادۃ" راجح اور مرجوح کا مقابلہ کیے بغیر مقبول ہو گی اور اس "زیادۃ" میں اس کا متفرد ہونا ہرگز اس کی روایت کے لئے کسی قدح کا موجب نہیں ہے۔ یہ کہنا بھی غلط ہے کہ اس حدیث کا کوئی شاہد نہیں ہے۔ حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی روایت ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ اس کی شاہد ہے۔ اور اگر بالفرض کوئی شاہد یا متابع نہ بھی ہو تو محض متابع اور شاہد کا نہ ہونا بھی کوئی قدح کی بات نہیں۔ جب تک اس کے ساتھ دوسرے وجوہ قادحہ موجود نہ ہوں

www.sirat-e-mustaqeem.com

۔رواۃِ حدیث میں بہت سے ایسے راوی ہیں جن کا کوئی متابع نہیں اور نہ دوسرے صحابہؓ کی روایت اس کی روایت کی شاہد ہے، لیکن اس کی روایت عند المحدثین مقبول اور معتبر ہے۔ مثالیں نقل کروں تو بات لمبی ہو جائے گی۔ اس لئے صرف حوالے پر اکتفا کرتا ہوں۔ ملاحظہ ہو :

شرح نخبہ ص ۱۴، وظفر الامانی ص ۲۸، ۲۹) وتدریب الراوی طبع مصر ص ۸۴، و ص ۱۱۶، وص ۲۲۴۔

دور کیوں جایئے جامع ترمذی ہی کو دیکھ لیجئے، کتنی مقبول روایتیں ہیں جن کی بابت امام ترمذیؒ نے کہا ہے : حدیث غریب لا نعرفه الا من هذا لاوجه

شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ مقدمہ شرح مشکوٰۃ میں لکھتے ہیں :

وعلم مما ذكر ان الغرابة لاتنا فى الصحة ويجوز ان يكون الحديث صحيحا غريبا بان يكون كل واحد من رجاله ثقة انتهى۔

یعنی راوی کا متفرد ہونا حدیث کی صحت کے منافی نہیں ہے۔ ہو سکتا ہے کہ حدیث غریب ہو۔ (یعنی اس کا کوئی راوی متفرد ہو) اور صحیح بھی ہو۔ بایں طور کہ اس کا ہر راوی (متفرد اور غیر متفرد) ثقہ ہو۔

الغرض عیسیٰ کی توثیق ثابت ہو جانے کے بعد، تفرد کے باوجود حضرت جابرؓ کی یہ روایت قابل قبول اور لائق احتجاج ہے۔

قولہ : یہی وجہ ہے (یعنی اس حدیث کا ضعیف و منکر ہونا) کہ حافظ ذہبی نے عیسیٰ کے تذکرہ میں اس کی اس روایت کو میزان الاعتدال میں نقل کیا ہے ان کی عادت ہے کہ وہ اس کتاب میں جس مجروح راوی کا ذکر کرتے ہیں، اگر اس کی روایات میں کوئی منکر

www.sirat-e-mustaqeem.com

روایت ہوتی ہے تو وہ اس منکر روایت کو بھی ذکر کرتے ہیں۔ اصل میں یہ طرز ابن عدی کا ہے جو انہوں نے اپنی کتاب کامل میں اختیار کیا ہے۔ انہی کا طرز حافظ ذہبی نے اختیار کیا ہے۔ (رکعات ۲۹)

ج: افسوس ہے کہ "علامہ" مئوی نے اپنی عادت کے مطابق یہاں بھی "ہاتھ کی صفائی" کا وہ کرتب دکھایا ہے کہ دیانت اپنا سر پیٹ کر رہ گئی۔ محض اس لئے کہ عیسٰی کی یہ روایت (جو حنفی مذہب کے خلاف ہے) کسی طرح ضعیف اور منکر ثابت ہو جائے۔ ابن عدی اور ذہبی کے متعلق بات کا صرف ایک رخ پیش کیا گیا ہے اور اسی تلبیس کی وجہ سے صورت معاملہ بالکل مسخ ہو گئی ہے۔

حافظ ابن حجر مقدمہ فتح الباری میں عکرمہ کے ترجمہ میں ابن عدی کے متعلق لکھتے ہیں:

ومن عادته فیه رای من عدة ابن عدی فی الکامل ان یخرج الاحادیث التی انکرت علی الثقة او علی الثقة اور علی غیر الثقة انتهیٰ۔ (ص ۵۰۲ طبع فاروقی دهلی)

یعنی ابن عدی کی یہ عادت ہے کہ وہ اپنی کتاب کامل میں ثقہ اور غیر ثقہ (مجروح اور غیر مجروح) دونوں قسم کے راویوں کی ان کی روایات کا ذکر کرتے ہیں۔ جن پر انکار کیا گیا ہے۔ یا جن کو منکر کہا گیا ہے۔

ابن عدی کا یہ صنیع صرف مجروح راوی کے ساتھ خاص نہیں ہے۔ جیسا کہ مئوی صاحب کے بیان سے معلوم ہوتا ہے اور نہ یہ بات ہے کہ "وہ روایت منکر ہوتی ہے"۔

جیسا علامہ مئوی کہہ رہے ہیں، بلکہ روایت ذکر کرتے ہیں جس پر جرح وانکار کیا گیا ہے۔ یہ ضروری نہیں ہے کہ فی الواقع وہ منکر ہو بھی۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

حافظ زین الدین عراقی شرح الفیہ میں لکھتے ہیں :

فيه(اى فى معرفة الثقات والضعفاء) لائمةالحديث تصانيف منها ما افرد فى الضعفاء وصنف فيه البخارى ... الىٰ ان قال وابن عدى ولكنه ذكر فى كتابه الكامل كل من تكلم فيه وان كان ثقة وتبعه علىٰ ذلك الذهبى فى الميزان انتهىٰ -

فتح المغیث میں ہے :

وجمع الذهبى معظمها فى ميزانه فجاء كتابا نفيسا عليه معول من جاء بعده مع انه تبع ابن عدى فى ايراد من تكلم فيه ولو كان ثقة انتهىٰ -

اسی کے ساتھ حافظ ذہبی کا خود اپنا بیان بھی پڑھ لیجئے تو بات اور صاف ہو جاتی ہے۔ میزان الاعتدال کے بالکل آخر میں لکھتے ہیں :

فاصله وموضوعه فى الضعفاء وفيه خلق كما قدمنا فى الخطبة من الثقات ذكرتهم للذب عنهم اولان الكلام فيهم غير مؤثر ضعفا انتهى۔

یعنی اس کتاب (میزان الاعتدال) کا اصل موضوع تو ضعفاء ہی کا تذکرہ لکھنا ہے، لیکن ثقات کی ایک بڑی تعداد کا ذکر بھی اس میں آگیا ہے۔ ان کا تذکرہ میں نے یا تو اس لئے کیا ہے کہ ان پر جو جرح وانکار کیا ہے اس کا جواب دوں یا اس لئے کہ ان جرحوں سے ان کا ضعف ثابت نہیں ہوتا"۔

انصاف سے کہیے۔ اگر تصویر کے یہ دونوں رخ سامنے ہوتے تو کیا اس وقت بھی یہ نتیجہ نکالا جا سکتا تھا کہ "چونکہ عیسیٰ مجروح راوی ہے اور اس کی یہ روایت منکر اور ضعیف ہے۔ اسی وجہ سے حافظ ذہبی نے اس کو میزان الاعتدال میں نقل کیا ہے"۔ یہ غلط نتیجہ تو اسی صورت میں نکلتا ہے جب کہ معاملہ کا وہی

www.sirat-e-mustaqeem.com

رخ سامنے ہو جو "علامہ" مئوی نے پیش کیا ہے۔

پھر اگر میں نے یہ کہا تو کیا غلط کہا کہ بات کا ایک رخ پیش کر کے صورت معاملہ مسخ کر دی گئی ہے۔ اور "ہاتھ کی صفائی" کا وہ کرتب دکھایا کہ دیانت سر پیٹ کر رہ گئی۔

"علامہ" مئوی نے اگر عصبیت سے کام نہ لیا ہوتا تو بات بالکل صاف تھی کہ عیسیٰ پر جو جرحیں کی گئی ہیں، حافظ ذہبی کے نزدیک وہ موجب ضعف نہیں ہیں۔ اسی لئے جرحیں نقل کرنے کے بعد عیسیٰ کی یہ روایت پیش کر کے للذب عنهم اولان الكلام فيهم غير مؤثر ضعفا کے مطابق انہوں نے اسنادہ وسط کہہ کر اس کی توثیق کر دی۔

قولہ : اس پر اگر یہ شبہہ کیا جائے کہ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کو ذکر کرنے کے بعد اس کی اسناد کو متوسط درجہ کی اسناد قرار دیا ہے۔ لہٰذا میزان میں ذکر کرنے سے اس حدیث کا ضعیف و منکر ہونا ثابت نہ ہو گا۔ نہ یہ لازم آئے گا کہ انہوں نے اس کو ضعیف و منکر سمجھ کر نقل کیا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً مولانا عبد الرحمٰن مبارک پوری نے ابکار المنن میں متعدد مقامات میں نہایت زور و شور سے یہ لکھا ہے کہ سند کے صحیح یا حسن ہونے سے حدیث کا صحیح ہونا لازم نہیں آتا (ابکار المنن سے کچھ حوالے نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں) اسی طرح ہم کہہ سکتے ہیں کہ حافظ ذہبی نے جو اپنی عادت کے مطابق عیسیٰ کی حدیث کو اس کے مناکیر میں ذکر کیا ہے اور اس کی اسناد کو متوسط کہا تو انکا مقصود یہ ہے کہ اسناد تو بہت گری ہوئی نہیں ہے، لیکن حدیث کا متن منکر ہے۔ (رکعات ص ۲۹

www.sirat-e-mustaqeem.com

وص ۳۰)

ج : اولاً یہ شبہہ خود "علامہ" مئوی کے قصور فہم یا قصور بیان کا نتیجہ ہے۔ کسی اہل حدیث کے ذہن میں تو یہ شبہہ پیدا ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ جب حافظ ذہبی کی یہ عادت ہی نہیں ہے کہ وہ صرف ایسی روایت ذکر کرتے ہیں جو فی الواقع منکر اور ضعیف ہوتی ہے۔ یا ان کے نزدیک ضعیف ہوتی ہے۔ تو حافظ ذہبی اگر اس روایت کے بعد اسنادہ وسط نہ بھی کہتے تب بھی محض میزان الاعتدال میں نقل کرنے کی وجہ سے کوئی اہلحدیث اس کے ضعیف اور منکر ہونے کا جزم نہ کر لیتا۔ ہاں البتہ یہ سمجھتا کہ اس راوی یا روایت پر کچھ جرحیں کی گئی ہیں، مگر یہ ضروری نہیں ہے کہ وہ جرحیں مقبول اور ثابت بھی ہوں۔

ثانیاً : اس شبہہ کا جو جواب مولانا مئوی نے دیا وہ بھی اصلاً غلط ہے۔ محدثین کا یہ اصل بجائے خود بالکل صحیح اور مسلم ہے کہ اسناد کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں، لیکن اس کے یہ معنی نہیں ہیں کہ صحیح الاسناد حدیثوں سے جان چھڑانے کے لئے اس قاعدہ کو بہانہ بنالیا جائے اور جب کوئی بوالہوس کسی حدیث کو اپنی مذہب اور آبائی معمول کے خلاف پائے تو یہ کہہ کر اس کو رد کر دے کہ اسناد کی صحت متن کی صحت کو مستلزم نہیں۔

محدث اعظم حضرت مبارک پوری قدس سرہٗ نے ابکار المنن وغیرہ میں جہاں جہاں یہ اصل پیش کیا ہے، مئوی صاحب کا طرح کہیں بھی صرف اتنا کہہ دینے پر اکتفا نہیں کیا ہے، بلکہ ساتھ ہی دوسرے وجوہ دلائل سے اس کے متن کا معلول ہونا بھی ثابت کیا ہے۔ پس حافظ ذہبی کے کلام سے اس متن کی "نکارۃ" کا کوئی ثبوت دیئے بغیر اسا قاعدہ سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرنا اور یہ کہہ دینا کہ حافظ ذہبی کے نزدیک حدیث کا متن منکر ہے۔ محض تحکم اور سر تا پا بے دلیل

www.sirat-e-mustaqeem.com

دعویٰ ہے جو ہرگز قابل التفات نہیں۔

ثالثاً : اسنادہ وسط اس منطوق سے یہ مفہوم نکالنا کہ "لیکن اس کا متن منکر ہے"۔ یہ استدلال بالمفہوم ہے جو حنفی اصول کے مطابق فاسد ہے۔

قولہ . ثانیہ۔ حافظ ذہبی کا اس کی اسناد کو وسط کہنا خود انہی کی ذکر کی ہوئی ان جرحوں کے پیش نظر جو انہوں نے عیسیٰ کے حق میں ائمۂ فن سے نقل کی ہیں۔ حیرت انگیز و بہت قابل غور ہے۔

(رکعات ص ۳۱)

ج : اتنا ہی نہیں بلکہ یہ بھی کہیے کہ تکلیف دہ اور موجب کوفت بھی ہے۔ اس لئے کہ اس سے اہل حدیث کے مسلک کو قوت پہنچ گئی۔ مگر کیا کیجئے گا حق تو ظاہر ہو کر ہی رہے گا۔ ولو رغم الف ....۔

عیسیٰ کی حق میں حافظ ذہبی نے صرف جرح ہی نہیں بلکہ تعدیل بھی نقل کی ہے۔ اس لئے ان دونوں کے پیش نظر اس کی حدیث کی اسناد کو وسط کہنا نہ حیرت انگیز ہے اور نہ قابل غور۔

قولہ : اسی وجہ سے علامہ شوق نیموی نے اس کو ناصواب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ وہ متوسط نہیں، بلکہ اس سے بھی گھٹیا ہے۔

(رکعات ص ۳۱)

ج : "علامہ" شوق نیموی اور "علامہ" مئوی دونوں ہی کی غفلت اور عصبیت ہے کہ اس کو ناصواب اور "گھٹیا" قرار دے رہے ہیں۔ حافظ ذہبی نے میزان میں عیسیٰ کے متعلق جرح و تعدیل کے جو الفاظ نقل کیے ہیں۔ آیئے ہم ان کا مقابلہ کر کے آپ کو بتائیں کہ حافظ ذہبی کی رائے صحیح ہے یا نیموی اور مئوی کی۔

دیکھئے حافظ ذہبی نے ابن معین اور نسائی انہی دو بزرگوں کی جرحیں نقل

www.sirat-e-mustaqeem.com

کی ہیں۔ ابن معین نے عندہ مناکیر کہا ہے اور نسائی نے منکر الحدیث اور ایک قول کے مطابق متروک کہا ہے۔ نسائی تو متعنت فی الرجال مشہور ہیں۔ خود حافظ ذہبی نے بھی اسی میزان میں ان کو متعنت قرار دیا ہے۔ دیکھو حارث اعور کا ترجمہ۔ اس لئے کہ ان کی جرح تو بجائے خود معتبر نہیں۔ "علامہ" مئوی نے خود بھی اس کو اعلام المرفوعہ" میں تسلیم کیا ہے۔ جیسا کہ پہلے اس پر تفصیلی بحث گزر چکی۔ رہے ابن معین تو قطع نظر اس کے ان کو بھی متعنتین میں شمار کیا گیا ہے۔ ان کے عندہ مناکیر کہنے سے عیسیٰ کا ضعیف ہونا لازم نہیں آتا۔ حافظ سخاوی نے کہا ہے کہ اس قسم کے الفاظ کبھی ایسے راوی پر بھی اطلاق کر دیتے ہیں جو خود ثقہ ہوتا ہے لیکن ضعفاء سے منکر حدیثیں روایت کرتا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

وقد يطلق ذلك على الثقة اذا روى المناكير عن الضعفاء قال الحاكم قلت الدار قطني فسليمان بنت شرجيل قال ثقة قلت اليس عنده مناكير قال يحدث بها عن قوم ضعفاء اما هو فثقة انتهىٰ (الفع والتكميل ص ١٤١)

ان دونوں جرحوں کے بعد امام ابو زرعہ کی تعدیل نقل کی ہے جنہوں نے لا باس بہ کہا ہے۔ میزان کے شروع میں حافظ ذہبی نے جرح و تعدیل کے کچھ الفاظ بھی ذکر کئے ہیں۔ الفاظ تعدیل کے متعلق لکھتے ہیں :

فاعلى العبارات فى الرواة المقبولين ثبت حجة وثبت حافظ وثقة متقن وثقة ثم ثقة ثم صدوق ، ولا باس به وليس به باس ثم محله الصدق وجيد الحديث الخ :

لفظ ثم سے ذہبی نے جو فرقِ مراتب کی طرف اشارہ کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک لا باس بہ متوسط درجہ کا لفظ ہے۔ حافظ عراقی نے شرح

www.sirat-e-mustaqeem.com

الفیہ میں، سخاوی نے فتح المغیث میں اور دوسرے تمام محدثین نے اس لفظ کو الفاظ تعدیل میں متوسط درجہ ہی کی تعدیل قرار دیا ہے۔ کسی نے بھی اس سے کم درجہ میں اس کو شمار نہیں کیا ہے۔

اس کے بعد حافظ ذہبی کا اسنادہ وسط کہنا عین صواب ہے اس کو ناصواب کہنے والے معاند اور محدثین کی تصریحات سے نابلد ہے۔ اسی واسطے حضرت محدث اعظم علامہ مبارکپوری قدس سرہٗ نے تحفۃ الاحوذی میں نیموی کی تردید اور حافظ ذہبی کے اس فیصلہ کی تصویب فرمائی ہے۔ اور نیموی کے مقابلہ میں ذہبی کا فضل و کمال فن ثابت کرنے کے لئے ایک دوسرے ماہر فن محدث (حافظ ابن حجرؒ) کی شہادت پیش کی۔ جس کا منشا یہ تھا کہ نیموی جیسے اناڑی لوگوں کو یہ حق حاصل نہیں کہ وہ ذہبی جیسے باکمال پر تنقید کریں۔

ع ایاز قدر خود بشناس

"علامہ" مئوی کو یہ بات بہت بری لگی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حضرت الشیخ مبارکپوری کے خلاف پہلے ہی سے بھرے بیٹھے تھے۔ اک ذرا سی ٹھیس لگتے ہی ابل پڑے ہیں اور خوب دل کے پھپھولے پھوڑے ہیں۔ تقریباً تین صفحے اسی خفگی کی نذر کر دیئے۔ لکھتے ہیں:

قولہ: اور مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے شوق نیموی کے اس کلام کا جو رد کیا ہے وہ قطعاً ناقابل التفات اور محض مقلدانہ ہے جو ان کی شان کے بالکل خلاف ہے۔

ج: "ناقابل التفات" تو ضرور کہیے۔ اس لئے کہ اس کے بغیر اس حدیث سے جان چھڑانے کی کوئی اور صورت ہی نہیں ہے۔ لیکن "مقلدانہ" کیسے ہے؟ کیا حافظ ابن حجر نے بھی نیموی کے جواب میں یہی بات کہی ہے۔ نیموی نہ سہی

www.sirat-e-mustaqeem.com

کسی دوسرے متقدم حنفی عالم کے جواب میں یہ کہا ہے ؟اگر نہیں اور یقیناً نہیں، تو پھر مقلدانہ کیسے ہوا ؟ کیا حافظ ابن حجرؒ کی یہ شہادت مان لینا کہ "ذہبی نقد رجال میں اہل استقراء تام سے ہیں" یہ تقلید ہے ؟ کیا ذہبی کی بادلیل بات کو مان لینا یہ تقلید ہے ؟

تقلید پر جان دینے والے بھی اگر تقلید کو نہ سمجھیں تو اس کے سوا ہم اور کیا کہیں کہ :

یارب وہ نہ سمجھے ہیں نہ سمجھیں گے میری بات
دے اور دل ان کو جو نہ دے مجھ کو زباں اور

قولہ : مولانا ہوتے تو ہم ان سے گزارش کرتے کہ........

(رکعات ص ۳۱)

ج : جب مولانا تھے تو اس وقت "گزارش" کرنے کی ہمت کیوں نہیں ہوئی ؟ کیا آپ نے مولانا کا زمانہ نہیں پایا ؟ کیا تحفۃ الاحوذی اور ابکار المنن یہ دونوں کتابیں مولانا کی زندگی میں شائع ہو کر ایوانِ حنفیت میں زلزلہ نہیں پیدا کر چکی تھیں ؟ اور آپ ان کے مطالعہ سے بہرہ مند نہیں ہو چکے تھے ؟

تحفۃ الاحوذی جلد ثانی (جس میں مسئلہ تراویح پر بحث کی گئی ہے) ۱۳۴۹ھ میں شائع ہوئی ہے۔ ابکار المنن (جس کے حوالے سے آپ نے معارضات پیش کیے ہیں ۱۳۳۸ھ میں شائع ہوئی ہے اور حضرت مؤلف علیہ الرحمۃ کی تاریخ وفات ۱۶ شوال ۱۳۵۳ھ ہے۔ یعنی ابکار المنن کی اشاعت کے پندرہ برس بعد اور تحفۃ الاحوذی جلد ثانی کی اشاعت کے چار برس بعد۔ کیا اتنی مدت میں آپ کو اپنی حسرت پوری کرنے کا موقع ہی نہ ملا ؟ درانحالیکہ "مؤ" اور "مبارک پور" دونوں قصبوں کا فاصلہ چند میلوں سے زیادہ نہیں۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

اب ۱۳۷۷ھ میں جب کہ حضرت الشیخ نور اللہ مرقدہ کو وفات فرمائے ہوئے ۲۴ سال اور تحفۃ الاحوذی جلد ثانی کو شائع ہوئے ۲۸ سال اور ابکار المنن کو شائع ہوئے ۳۹ سال ہو چکے ہیں۔ آپ ہمارے سامنے اپنے دل کی یہ "حسرت" ظاہر فرماتے ہیں کہ "اگر مولانا ہوتے تو ہم ان سے گذارش کرتے۔" کیا کہنا اس "حسرت" کا۔

ع : خود سوئے ماندید حیارا بہانہ ساخت

خیر مولانا تو اب نہیں ہیں، لیکن ہم ان کے ادنیٰ ترین خدام موجود ہیں اور آپ کی خوش قسمتی سے آپ کے پڑوس ہی میں ہیں۔ اپنی ہر "گذارش" بے دریغ پیش کیجئے۔ انشاء اللہ سب پر غور کیا جائے گا اور اللہ تعالیٰ کی توفیق سے آپ کی ہر مراد پوری کی جائے گی۔ لینصرن اللہ من ینصرہ۔

قولہ : جب آپ نقد رجال میں ان کو ایسا باکمال تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اس باب میں جو بھی حکم فرمائیں وہی صواب ہے تو پھر الخ۔ (رکعات ص)

ج : دیکھیے بات بگاڑ کر پیش نہ کیجئے اس سے آپ کی کمزوری ثابت ہوتی ہے۔ اگر ہمت ہے تو واقعی جو بات جس طرح کہی گئی ہے، اس پر کوئی معقول گرفت کیجیے۔ حضرت الشیخ مبارک پوری علیہ الرحمۃ نے ہرگز یہ نہیں کہا ہے کہ ذہبی نقد رجال کے باب میں "جو" حکم فرمائیں وہی صواب ہے۔ یہ صریح افترا ہے جو کسی مسلمان کی شان نہیں۔ چہ جائیکہ وہ "محدثِ شہیر" اور "علامہ کبیر" بھی ہو۔ گفتگو حافظ ذہبی کے قول اسنادہ وسط ۔ پر ہو رہی ہے۔ نیموی نے اس پر اعتراض کیا اور کہا :

قول الذهبي اسناده وسط ليس بصواب بل اسناده دون وسط

تو اس کے جواب میں حضرت الشیخ قدس سرہ نے فرمایا :

www.sirat-e-mustaqeem.com

فلما حكم الذهبي بان اسنادهٗ وسط بعد ذكر الجرح والتعديل في عيسى بن جارية وهو من اهل الاستقراء التام في فقد الرجال فحكمه بان اسناده وسط هو الصواب ويؤيده اخراج ابن خزيمة وابن حبان هذ الحديث في صحيحيهما ولا يلتفت الى ما قال النيموى ويشهد لحديث جابر هذا حديث عائشة المذكوره ما كان يزيد في رمضان ولا في غيره على احدى عشرة ركعة انتهى (تحفة الاحوذى ص ٧٤ ج ٢)

سیاق کلام پر غور کیجئے ! صاف ظاہر ہے کہ حضرت الشیخ نے نیموی کے قول لیس بصواب کے جواب میں ذہبی کے اس فیصلہ کو ھوالصواب کہا ہے۔ کوئی ضابطہ کلیہ نہیں بیان کیا ہے کہ "نقد رجال کے باب میں ذہبی جو حکم فرمائیں وہی صواب"۔ اور پھر ذہبی کے اس فیصلہ کی مولانا نے جو تصویب فرمائی ہے تو محض تقلیداً نہیں بلکہ ساتھ ہی اس کی تین دلیلیں دی ہیں۔

ا۔ پہلی دلیل تو یہ دی کہ ذہبی نے یہ فیصلہ عیسیٰ بن جاریہ کے متعلق جرح و تعدیل دونوں کے ذکر کرنے اور ان دونوں کے فرقِ مراتب کو سمجھنے کے بعد کیا ہے اور نیموی کی نگاہ صرف جرحوں پر ہے۔ جیسا کہ مؤلفِ "رکعاتِ تراویح" کو خود اس کا اعتراف ہے۔ لکھتے ہیں :

"حافظ ذہبی کا اس کی اسناد کو وسط کہنا خود انہی کی ذکر کی ہوئی ان جرحوں کے پیش نظر جو انہوں نے عیسیٰ کے حق میں ائمہ فن سے نقل کی ہیں۔ حیرت انگیز اور بہت قابل غور ہے۔ اسی وجہ سے علامہ شوق نیموی نے اس کو ناصواب قرار دیا ہے اور کہا ہے کہ متوسط نہیں بلکہ اس سے بھی گھٹیا ہے"۔ (ص ۳۱)۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

بتایئے ! اس عبارت میں جرحوں کے سوا تعدیل کا بھی کہیں ذکر ہے بس جرحوں پر نگاہ ہے۔ حالانکہ ذہبی نے امام ابوزرعہ کی تعدیل بھی نقل کی ہے وہ ابوزرعہ جن کی خصوصیات اور کمالِ فن کو حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں تقریباً تین صفے میں ذکر کیے ہیں۔ سب سے پہلا لفظ یہ ہے : ابوزرعۃ الرازی احد الائمۃ الحفاظ ۔ اسحٰق بن راہویہ نے ان کے متعلق کہا ہے : کل حدیث لایعرفہ ابوزرعۃ لیس لہ اصل (ابوزرعہ جس حدیث کو نہ پہچانیں سمجھ جاؤ کہ وہ حدیث بے اصل ہے)۔ اور اسحٰق بن راہویہ جنھوں نے ابوزرعہ کی یہ تعریف کی ہے خود ان کا مرتبہ کیا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں :۔

امیر المؤمنین فی الحدیث والفقہ اسحق بن ابراھیم الحنظلی المعروف بابن راھویہ (مقدمہ فتح ص ٥)

(یعنی وہ حدیث اور فقہ میں امیر المؤمنین ہیں)۔

یہاں یہ شبہ ہو سکتا تھا کہ ذہبی کی طرح نیموی کی نگاہ بھی جرح اور تعدیل دونوں پر ہے۔ مگر نیموی کے نزدیک جرحؔ کے مقابلہ میں تعدیل معتبر نہیں ہے۔

اسی دخل مقدر کے دفع کرنے کے لئے حضرت الشیخ رحمہ اللہ نے حافظ ابن حجرؒ کی شہادت پیش کی ہے اور بتایا ہے کہ جس فن میں گفتگو ہے اس میں ذہبی اور نیموی کا مقابلہ، ایک ماہر فن اور اناڑی کا مقابلہ ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ماہر فن کی بات مانی جائے گی۔ اناڑی کی کون سنتا ہے۔ فلا یلتفت الی ما قال النیموی

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ ابن خزیمہ اور ابن حبان دونوں نے اس حدیث کو اسی سند کے ساتھ اپنی اپنی "صحیح" میں روایت کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

کہ ان دونوں حضرات کے نزدیک یہ روایت صحیح ہے۔ اس سے بھی ذہبی کے فیصلہ کی تائید ہوتی ہے۔

۳۔ تیسری دلیل ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی وہ حدیث اس کی شاہد ہے جس میں انہوں نے یہ بیان کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ رمضان ہو یا غیر رمضان گیارہ رکعات مع وتر سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

یہی وہ جواب ہے جس کو "علامہ" مئوی نے "مقلدانہ" کہا ہے۔ سچ ہے

ع حسود راچہ کنم کہ راضی نہ می شود

قولہ : تو پھر اس کی کیا وجہ ہے کہ جناب نے اس مقام پر جہاں ذہبی نے ایک حدیث کے باب میں فیصلہ کیا ہے کہ ...... وہاں آپ نے لکھ دیا کہ اس سے دل مطمئن نہیں ہے اور یہ فرما دیا کہ : جواب الذھبی محتاج الی الدلیل (دیکھو ابکار المنن ص ۵۰ و رکعات ۳۱)

ج : یہ اعتراض تو آپ کے اس مفروضہ کی بنا پر ہے کہ مولانا نے یہ لکھا ہے کہ ذہبی کی بت بلا دلیل مان لو۔ حالانکہ مولانا نے یہ ہرگز نہیں لکھا ہے اور نہ حدیث جابر زیر بحث کی بابت ذہبی کے فیصلہ کو مولانا نے لا دلیل مانا ہے۔ ان دونوں باتوں کی تفصیل پہلے گذر چکی ہے۔ اس لئے محولہ بالا مقام پر مولانا نے اگر یہ لکھا کہ "ذہبی کا جواب محتاج دلیل ہے"۔ تو تحفۃ الاحوذی والی بات کے وہ ہرگز معارض نہیں۔

ذہبی کے فضل و کمال کا اعتراف نیموی کے مقابلہ میں ہے۔ یہ منشا نہیں ہے کہ جہاں کہیں بھی رواۃ کے جرح و تعدیل کی بحث آئے، ہر مقام پر، اور دنیا کے ہر محدث کے مقابلے میں ذہبی ہی کا فیصلہ صواب ہو گا۔ یہ مفروضہ تو محض آپ کے ذہن کی اختراع ہے۔ جو اپنی محدثیت کا رنگ جمانے کے لئے آپ نے گھڑ لیا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے۔

قولہ : اور جب ذہبی کو آپ رجال کے حالات سے ایسا باخبر مانتے ہیں تو محمد بن عبدالملک کے حق میں جو انہوں نے فیصلہ کیا ہے کہ لیس بحجة یکتب حدیثه اعتباراً ، تو آپ نے اس کو یہ کہہ کر کیوں رد کر دیا کہ جرح من غیر بیان السبب فلا یقدح (ابکار المنن ص ۷۸ و رکعات ص ۲۱ ، ۲۲)۔

ج : اس لئے رد کر دیا کہ ابکار المنن میں ساتھ ہی یہ بھی بتا دیا گیا ہے کہ محمد بن عبدالملک کی اس حدیث پر امام ابو داؤد اور امام منذری نے سکوت کیا ہے اور بقول علامہ نیموی ان دونوں کا کسی حدیث پر کلام کرنے سے سکوت کر جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث قابلِ احتجاج ہے۔ وقال القاری فی المرقاة قال النووی حسن نقله میرك و قال ابن الهمام اسناده صحیح انتهی وقال الشوکانی فی نیل الاوطار صححه ابن خزیمة انتهی

ان اِقوال سے بھی محمد بن عبدالملک وغیرہ جو اس حدیث کے راوی ہیں ان کی تعدیل ثابت ہوتی ہے۔ ان کے علاوہ ابکار المنن میں صراحۃً بھی یہ بتا دیا گیا ہے کہ محمد بن عبدالملک کی امام ابن حبان نے توثیق کی ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے تقریب التہذیب میں ان کو "مقبول" کہا ہے اور پچھلے صفحات میں محدثین کے اس قاعدہ کا حوالہ گذر چکا ہے کہ جب کسی راوی کی تعدیل و توثیق کسی حاذق اور ماہر فن محدث نے کی ہو تو اس کے حق میں جرح مفسر ہی مقبول ہو گی۔ غیر مفسر اور مبہم جرحوں کا اعتبار نہ ہو گا۔

ذہبی کو رجال کے حالات سے "ایسا باخبر" آپ کے "علامہ" نیموی کے مقابلے میں مانا گیا ہے۔ یہ نہیں کہا ہے کہ دنیا میں کوئی محدث ذہبی کے ٹکر کا گذر

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہی نہیں ہے اور نہ یہ کہا گیا ہے کہ ذہبی کے فیصلہ کے مقابلہ میں اصول و قواعدِ محدثین کی پابندی بھی چھوڑ دی جائے گی۔

قولہ : کوئی انصاف سے بتائے کہ جب ذہبی رجال کے حالات کا پورا پورا استقراء رکھتے ہیں تو محمد بن عبدالملک پر ان کی جرح بے سبب نہیں ہو سکتی ...... لیکن جب تک وہ اسباب بیان نہ کریں ، مولانا عبدالرحمٰن ان کی جرح کو ماننے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ تو ہم سے وہ کیوں مطالبہ کرتے ہیں کہ ذہبی نے جو اسناد کو وسط کہہ دیا ہے بے سبب بیان کئے ہوئے اس کو تسلیم کر لو۔ اس لئے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں۔ کیا حافظ ابن حجر کا حوالہ صرف ہم پر رعب جمانے کے لئے ہے۔ اپنے عمل کرنے کے لئے نہیں ہے (رکعات ص ۲۳)

ج : "علامہ" مئوی اپنے زعم میں اس اعتراض کو بڑا گہرا "نقطہ" اور بڑی شدید "گرفت" سمجھ رہے ہیں۔ اسی لئے قدرتی طور پر ان کی طبیعت میں جوش اور قلم میں زور پیدا ہو گیا ہے اور کیا عجب ہے جو حلقہ ارادت بھی جھوم اٹھا ہو۔ اور "علامہ" کو اس "نکتہ" پر خوب داد ملی ہو۔ لیکن "علامہ" کو خبر نہیں کہ ذہبی ابن حبان، ابن حجرؒ یہ تینوں حضرات حذاقِ فن سے ہیں۔ اور ہم ابھی بتا چکے ہیں کہ محمد بن عبدالملک پر اگر ذہبی نے جرح کی ہے تو ابن حبانؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے اس کی توثیق و تعدیل کی ہے۔ اس طرح یہ راوی مختلف فیہ ہو جاتا ہے اور مختلف فیہ راوی کے متعلق جمہور محدثین کا فیصلہ یہ ہے کہ جرح تو مفسر ہی مقبول ہو گی۔ بغیر سبب بیان کئے ہوئے جرح کا اعتبار نہیں ہو گا۔ ہاں تعدیل کے لئے سبب کا بیان کرنا ضروری نہیں ہے۔ یہ مبہم بھی مقبول ہو جائے گی۔ اس کے کچھ حوالے ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ مزید تفصیل کے لئے کتاب الرفع والتکمیل ص ۱۰،۱

www.sirat-e-mustaqeem.com

ملاحظہ کیجئے۔

اس قاعدہ کی رو سے ذہبی کے دونوں فیصلوں کے درمیان وجہ فرق بالکل ظاہر ہے یعنی لیس بحجۃ یہ جرح ہے۔اس لئے مختلف فیہ راوی (محمد بن عبدالملک) کے حق میں بغیر سبب بیان کئے ہوئے معتبر نہیں اور اسنادہ وسط یہ تعدیل ہے۔اس لئے مختلف فیہ راوی (عیسیٰ بن جاریہ) کے حق میں بلا سبب بیان کئے ہوئے بھی معتبر اور مقبول ہے

کہئے جناب ! اب تو بے انصافی نہیں ہے ؟۔

یہ بھی سمجھ میں آگیا ہوگا کہ حافظ ابن حجرؒ کا حوالہ "صرف آپ پر رعب جمانے کے لئے نہیں" ہے، اپنے عمل کے لئے بھی ہے۔

قولہ : اس سے بڑھ کر تعجب کی بات جو مولانا کی شان تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے یہ ہے کہ انہوں نے حافظ ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے اور ابن حجر نے ان کو اہل استقرء تام قرار دے کر ان کے جس فیصلہ کی اہمیت و قوت ظاہر کی ہے، اس کو بالکل چھوڑ گئے۔ اور اس کی جگہ اپنی طرف سے ذہبی کے ایک دوسرے فیصلہ کی قوت ثابت کرنے لگے۔(رکعات ۳۲)۔

ج : اولاً ان سب سے بڑھ کر تعجب تو آپ کے اس نرے پروپیگنڈائی اعتراض پر ہے جو خود آپ کی "شان تقدس" اور عالمانہ احتیاط" کے بالکل منافی ہے۔ کسی کا کلام "ادھورا" نقل کرنا اس صورت میں قابل اعتراض اور مستحق ملام ہے، جب اس کلام کے بعض حصے جو اپنے مذہب اور مطلب کے لئے مفید معلوم ہوں، ان کو لے لیا جائے اور جو حصہ اپنے مسلک اور مطلب کے لئے مضر یا خلاف معلوم ہو اس کو چھوڑ دیا جائے۔ جیسا کہ آپ نے خود اسی "رکعاتِ تراویح" کے بیشتر

www.sirat-e-mustaqeem.com

مقامات میں ایسا کیا ہے۔ اور ہم نے آپ کو اس پر ٹوکا ہے یا جیسے آپ کے "علامہ" شوق نیموی نے اپنی کتاب "آثار السنن" میں جابجا یہ حرکت کی ہے اور حضرت محدث مبارکپوری علیہ الرحمہ نے "ابکار المنن" میں اس پر گرفت کی ہے۔ مثلاً ایک جگہ لکھتے ہیں :

قلت قد خان النیموی فی نقل کلام الحافظ من الدرایة فلم ینقله بتمامه بل نقل بقدر ما ینفعه و ترك ما یضره فعلینا ان ننقل کلام الحافظ بتمامه وکما له لتنجلی حقیقة الحال (ابکار المنن، ص ٦٣)

یعنی نیموی نے حافظ ابن حجرؒ کے کلام کو "درایہ" سے نقل کرنے میں خیانت کی ہے۔ جتنا حصہ اپنے مذہب کے لئے مفید معلوم ہوا اتنا نقل کر دیا اور جو حصہ مضر معلوم ہوا اس کو چھوڑ دیا۔ اس لئے ضروری ہے کہ میں حافظ کا پورا کلام یہاں نقل کر دوں، تاکہ حقیقتِ حال واضح ہو جائے۔

یا یہ صورت ہو کہ کسی عبارت کے بعض حصے کو نقل کرنے اور بعض حصے کو چھوڑ دینے سے کلام میں منشا بالکل ردوبدل اور الٹ پلٹ ہو جائے۔ جیسے آپ نے ابن تیمیہؒ، سیوطیؒ، شوکانی وغیرہ کی عبارتوں کے بعض حصے نقل کر کے ان کو اس بات کا قائل بنا دیا کہ ان کے نزدیک آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی عدد معین ثابت نہیں۔ حالانکہ ان کے کلام کا جو حصہ آپ نے چھوڑ دیا ہے اس میں یہ صراحت موجود ہے کہ فعل نبوی سے گیارہ رکعت تراویح ثابت ہے۔

الغرض جب تک کسی کلام کے حذف واختصار میں کوئی چالاکی اور فریب کاری مضمر نہ ہو اس وقت تک یہ کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہے اور ہم سر افتخار اونچا کر کے کہتے ہیں کہ بحمد للہ محدثِ اعظم مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ کا دامن

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان فریب کاریوں سے بالکل پاک ہے۔ انھوں نے کلام کے اس حصہ کو چھوڑ دیا ہے، نہ وہ اہل حدیث کے مذہب کے خلاف ہے اور نہ اس کے چھوڑ دینے سے حافظؒ کے کلام کا منشا ردوبدل ہوتا ہے۔

ما اہل حدیثیم دغا را نشناسیم   صد شکر کہ در مذہب ما حیلہ و فن نیست

ثانیاً : سرے سے یہ الزام ہی غلط ہے کہ مولانا مبارک پوری نے "ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے۔ "علامہ" مئوی کے کلام کا جو اقتباس ہم نے اوپر نقل کیا ہے اس پر غور کیجئے۔ اس میں محدث اعظم مبارکپوری پر دو الزام لگائے گئے ہیں :

(الف) انھوں نے ابن حجر کا کلام ادھورا نقل کیا ہے۔

(ب) ابن حجر نے ذہبی کو اہل استقراء تام سے قرار دے کر ان کے جس فیصلہ کی اہمیت ثابت کی ہے، اس کو چھوڑ کر اپنی طرف سے ذہبی کے ایک دوسرے فیصلہ کی قوت ثابت کرنے لگے۔

(الف) پہلے الزام میں کہاں تک صداقت ہے اس کو معلوم کرنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ پوری عبارت آپ کے سامنے ہو، جو اس وقت زیر بحث ہے۔ مولانا مئوی نے وہ عبارت شرح نخبہ کے حوالے سے خود ہی نقل کی ہے۔ لکھتے ہیں

حافظ ابن حجر کی پوری عبارت یہ ہے قال الذهبی وهو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یجتمع اثنان من علماء هذ الشان قط علی توثیق ضعیف ولا علی تضعیف ثقة انتهی (رکعات ص ۳۳)

"علامہ" مئوی اپنی خوش فہمی سے اس پوری عبارت کو حافظ ابن حجر ہی کا "کلام" سمجھ رہے ہیں۔ اسی بنیاد پر انھوں نے پہلے الزام کی عمارت کھڑی کی ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

حالانکہ یہ عبارت ابن حجر اور ذہبی دونوں کے کلاموں کا مجموعہ ہے۔ اس عبارت میں لم یجتمع سے لے کر آخر تک یہ ذہبی کا مقولہ ہے۔ اسی ٹکڑے کو مولانا مبارک پوری نے چھوڑ دیا ہے۔ اور وھو من اھل الاستقراء التام فی نقد الرجل بس یہی ٹکرا حافظ ابن حجر کا "کلام" ہے۔ اس کو محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے پورے کا پورا نقل کیا ہے۔ صرف اتنا تصرف کیا ہے کہ وھو کے بجائے الذھبی لکھا ہے۔ اس کے علاوہ اس جملہ کا ایک نقطہ بھی مولانا مبارک پوری نے نہیں چھوڑا ہے۔ پھر یہ کیسا صریح افتراء ہے کہ "ابن حجر" کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا ہے"۔ (ذرا بالکل کی تاکید پر بھی غور کیجئے)۔ کیا ایسے لوگوں کو بھی زیب دیتا ہے کہ وہ "شان تقدس" اور عالمانہ احتیاط" کی باتیں کریں ؟ ؎

اتنی نہ بڑھا پاکی داماں کی حکایت زاہد
دامن کو ذرا دیکھ ذرا بندِ قبا دیکھ

(ب) رہا دوسرا الزام تو مانا کہ نقد رجال کے باب میں ذہبی کو اہل استقراء تام قرار دے کر حافظ ابن حجر نے ان کے جس فیصلے کی اہمیت ثابت کی ہے، مولانا مبارک پوری نے اس کو چھوڑ دیا اور اس کی بجائے اپنی طرف سے ایک دوسرے فیصلہ کو قوت پہنچائی...... لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ایسا کرنے سے حافظ ابن حجرؒ کے کلام کو کوئی نقصان پہنچا؟ کیا اس سے ابن حجرؒ کے کلام کا منشار دوبدل ہو گیا؟ یا کیا اگر مولانا مبارک پوری حافظ ذہبی کا وہ فیصلہ اپنی کتاب میں نقل کر دیتے تو اہل حدیث کے مسلک کو نقصان پہنچ جاتا؟ اور اب جو حذف کر دیا تو اس سے مسلک اہل حدیث کو کوئی قوت پہنچ گئی؟ اگر ان سب سوالوں کا جواب نفی میں ہے، تو کوئی انصاف سے بتائے کہ پھر ایسی بات کا ذکر چھوڑ دینا آخر "شان تقدس" اور "عالمانہ احتیاط" کے منافی کیسے ہوا؟۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

زیادہ سے زیادہ جو کچھ کہا جا سکتا ہے وہ یہ ہے کہ ایکہی بات کو دو عالموں نے دو الگ الگ موقعوں پر پیش کیا ہے۔ یا یہ کہ دو الگ الگ نتیجے نکالے ہیں، لیکن کسی صاحبِ ذوق سے پوچھو کہ اگر کلام اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس سے مختلف تفریعات پیدا کی جا سکیں تو ایسا کرنا اہل علم کے لئے کوئی نقص اور عیب کی بات ہے یا ہنر اور کمال کی ؟ پھر بلا وجہ پروپیگنڈائی انداز میں ایک سوال اٹھانا اور طنز و تعریض کے فقرے استعمال کر کے عوام کے جذبات سے کھیلنے کی کوشش کرنا کہاں کی حق پسندی اور دیانتداری ہے ؟

قولہ : حافظ ابن حجر نے یہ نہیں کہا ہے کہ ذہبی اہل استقراء تام سے ہیں، تو احادیث کی اسناد پر ان کا حکم صواب یہ تو مولانا مبارک پوری نے اپنی طرف سے لکھا ہے اور ذہبی کے صاحبِ استقراء تام ہونے پر اس بات کو زبردستی متضرع کر لیا ہے۔ (رکعات ص ۳۲)

ج : یہ ضابطہ کلیہ تو مولانا مبارک پوری نے بھی نہیں لکھا ہے اور نہ ذہبی کے صاحبِ استقراء تام ہونے پر اس کو متضرع کیا ہے۔ یہ تو آپ نے اپنی طرف سے لکھا ہے اور زبردستی مولانا مبارک پوری کے انتقال فرما جانے کے چوبیس برس بعد ان کے ذمہ لگا دیا ہے انا للہ الخ۔

قولہ : ورنہ جو لوگ استقراء کے معنی جانتے ہیں وہی اس بات کو سمجھ سکتے ہیں کہ جب کسی راوی کی جرح و تعدیل کا معاملہ پیش آجائے تو اس موقع پر کسی اناڑی کی بات کو صحیح قرار دیا جائے گا۔ یا اس کی جو نقد رجال کے باب میں صاحب استقراء تام ہو۔ ظاہر ہے کہ اناڑی کے مقابلہ میں ماہر فن ہی کی بات قابل قبول ہو گی۔ بس یہی بات محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے بھی کہی ہے۔ جس کا تفصیلی بیان پہلے گذر چکا۔ فافہم وتذکر۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

قولہ : (حافظ ذہبی کے اس قول سے کہ کسی "ثقہ راوی کو ضعیف قرار دینے پر دو ماہرین فن کا اتفاق نہیں ہوا ہے۔ اسی طرح کسی ضعیف راوی کو ثقہ قرار دینے پر بھی دو ماہرین فن متفق نہیں ہوئے ہیں"۔ (علامہ مئوی نے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ) (عیسیٰ بن جاریہ جو حدیث جابر وزیر بحث) کا بنیادی راوی ہے۔ چھ چھ ماہروں نے اس کی تضعیف کی ہے۔ لہذا ذہبی کے قاعدہ سے وہ ضعیف نہیں ہو سکتا (ا) دو ماہروں نے اس کی توثیق بھی کی ہے۔ لہذا اس قاعدہ سے وہ ضعیف بھی نہیں۔ اور جب وہ ثقہ بھی نہیں اور ضعیف بھی نہیں تو ظاہر ہے کہ اس کا حکم مجہول الحال کا ہو گا اور اس کی حدیث کا رد قبول اس کا قرار واقعی حال ہونے پر موقوف ہو گا۔ حاصل یہکہ اس صورت میں بھی اس کی حدیث کار آمد نہیں ہو سکتی (رکعات ص ۳۳)

ج : ذہبی کے اس فیصلہ پر خود حافظ ابن حجر نے جو تفریع ذکر کی ہے وہ یہ ہے لکھتے ہیں :

ولهذا كان مذهب لسائى ان لا يترك حديث الرجل حتى يجتمع الجميع تركه انتهى

"یعنی اسی وجہ سے امام نسائی کا مذہب یہ ہے کہ کسی راوی کی حدیث اس وقت تک ترک نہیں کی جائے گی جب تک اس کے ترک پر سب متفق نہ ہو جائیں"۔ حافظ

(ا) اصل کتاب میں ایسا ہی ہے۔ صحت نامہ میں بھی اس کو درست نہیں کیا گیا ہے (حالانکہ اسی سطر کی ایک دوسری غلطی کی اصلاح کی گئی ہے) لیکن یہ غلط ہے۔ صحیح یہ ہے کہ "وہ ثقہ نہیں ہو سکتا"۔ رحمانی۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

ابن حجرؒ کی اس تفریع کی رو سے تو عیسیٰ بن جاریہ کی حدیث قابل ترک قرار نہیں پاتی کیونکہ اس کے ترک پر سب کا اتفاق نہیں ہے۔

"علامہ" مئوی نے حافظ کی یہ تفریع نقل کرنے سے قصداً گریز کیا ہے، کیونکہ ان کے منشا کے خلاف ہے حالانکہ ذہبی کے فیصلہ کے ساتھ ہی اسی شرح نخبہ میں یہ کلام بھی موجود ہے اور اس کی جگہ اپنی طرف سے ایک دوسری تفریع ذہبی کے اس فیصلہ کے ساتھ زبردستی جوڑدی ہے۔ گویا ابھی چند منٹ پہلے حضرت محدث اعظم مبارک پوری غفر اللہ کو جس الزام میں بلاوجہ مطعون کر رہے تھے، خدا کی شان خود ہی اس کا شکار ہو گئے سچ ہے : ؎

گر خدا خواہد کہ پردہ کس درد

میلش اندر طعنہ پاکاں دہد

بہر حال ابن حجرؒ کی اس تفریع سے اور اس بات سے بھی قطع نظر کرتے ہوئے کہ جس راوی کی جرح و تعدیل کی بابت ائمہ کا اختلاف ہو۔ عندالمحدثین اس کا کیا حکم ہے، بالفرض اگر ہم "علامہ" مئوی کی اس خوش فہمی کو تسلیم کرلیں کہ ایسا راوی بقاعدہ : ذہبی ثقہ بھی نہیں اور ضعیف بھی نہیں۔ لہذا اس کا حکم مجہول الحال راوی کا ہوگا...... تو یاد رکھئے کہ اس کی زد صرف غریب عیسی بن جاریہ ہی پر نہیں پڑے گی ،بلکہ عیسی سے زیادہ اس کی چوٹ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ پر پڑے گی۔

اس لئے کہ اگر عیسی کی تضعیف چھ چھ ماہروں نے کی ہے تو امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کی تضعیف نو نو ماہروں نے کی ہے۔ امام بخاری، نسائی، ابن المدینی، ابن عبد البر، دارقطنی، ابن عدی، ابن القطان، ذہبی، سفیان ثوری۔ ان سب نے روایت حدیث کی بابت (ورع و تقوے سے قطع نظر) امام صاحب پر جرح کی ہے اور ابن معین، ابن المدینی، شعبہ، سفیان، ان چار ماہروں نے (جن میں بعض کا نام

www.sirat-e-mustaqeem.com

جارحین کی فہرست میں بھی ہے) امام صاحب کی توثیق کی ہے (ملاحظہ ہو تحقیق الکلام حصہ دوم از ص ۱۳۸ تا ۱۴۷ طبع اول) ۔

اب "علامہ" مئوی کے زعم کے مطابق بقاعدہ ذہبی، امام صاحب نہ ثقہ ہو سکتے ہیں اور نہ ضعیف۔ لہذا وہ مجہول الحال کے حکم میں ہوں گے۔ تاوقتیکہ ان کا قرار واقعی حال معلوم نہ ہو جائے ان کی کوئی حدیث کار آمد نہیں ہو سکتی۔

اگر "علامہ" مئوی امام اعظم ہی کی صف میں عیسیٰ بن جاریہ کو بھی کھڑا کرتے ہیں تو چلئے یہی سہی۔ ہم کو بھی منظور ہے، لیکن صاف صاف اس کا اعلان کریں کہ امام ابو حنیفہؒ اور عیسیٰ بن جاریہ دونوں ایک ہی درجہ کے راوی ہیں۔

ع مشکل بہت پڑے گی برابر کی چوٹ ہے

عیسیٰ بن جاریہ کے خلاف "علامہ" مئوی کے ترکش کا یہ آخری تیر تھا۔ والحمد للہ وہ بھی نشانہ سے خطا کر گیا اور الٹا انہی کو زخمی کر گیا۔ اب ان کا میگزین بالکل خالی ہے۔ اس لئے عیسیٰ کی جرح و تعدیل کی بحث بھی ختم ہو گئی۔

آپ نے دیکھا کہ "علامہ" مئوی نے اس حدیث سے جان چھڑانے کے لئے کیسے کیسے "کرتب" دکھائے اور کس کس طرح ہاتھ پاؤں مارے...... مگر نہ عیسیٰ کا ضعف ثابت کر سکے اور نہ اس کی حدیث کا ناقابل قبول ہونا۔ اسلئے کہ شعبدہ بازیوں سے حقیقت نہیں بدلا کرتی۔

اب ہم چاہتے ہیں کہ حضرت جابرؓ کی زیر بحث حدیث کے متعلق اکابر علماء امت کی (جن میں اکثر حنفی ہیں) کچھ شہادتیں بھی آپ کے سامنے پیش کر دیں۔ جن سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح اور قابلِ حجت ہے۔ اس سے اچھی طرح واضح ہو جائے گا کہ "علامہ" مئوی نے اس حدیث کی اسناد پر جو ردو قدح کی ہے وہ محض ان کی زبر دستی ہے اور ضد میں آکر انہوں نے

www.sirat-e-mustaqeem.com

اپنے علمائے احناف کے فیصلے کے خلاف بھی ایک مقبول حدیث کو رد کرنے کی کوشش کی ہے۔

حنفی علما اور غیر حنفی علماء کی شہادتیں

(۱) امام ابن حبان اور ان کے استاذ امام ابن خزیمہ ؒ ان دونوں حضرات نے حضرت جابرؓ کی اس حدیث کو اپنی اپنی "صحیح" میں روایت کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک بلاشبہ یہ حدیث صحیح ہے۔

حافظ ابن الصلاح اپنے مقدمہ میں لکھتے ہیں :

ویکفی مجرد کونه موجود انی فی کتاب من اشترط منهم الصحیح فیما جمعه ککتا ب ابن خزیمة الخ (ص۹ طبع مصر)

یعنی کسی حدیث کے صحیح ہونے کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ ان کتابوں میں موجود ہے جن کے مؤلفین نے اپنی کتابوں میں صحیح احادیث لانے کا التزام کیا ہے۔ جیسے ابن خزیمہ کی کتاب "الصحیح لابن خزیمہ"۔

"علامہ "مئوی نے ایک دو جگہ نہیں بلکہ اپنی کتاب کے متعدد مقامات میں ابن الصلاح کے اقوال کو استناداً واحتجاجاً بڑے شدومد سے پیش کیا ہے۔ دیکھیں اب وہ اس حوالہ کی بابت کیا فرماتے ہیں ؟ اسی سے اندازہ ہوگا کہ ابن الصلاح کا نام بار بار صرف ہم پر رعب جمانے کے لئے لیا گیا ہے یا اپنے عمل کرنے کے لئے بھی ہے ؟

(۲) حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں آنحضرت ﷺ کے فعل سے تراویح کا عدد ثابت کرنے کے لئے اسی روایت کو پیش کیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

ولم ارفی شیئ من طرقة بیان عدد صلوته فی تلك اللیالی لکن روی ابن خزیمة وابن حبان من حدیث جابر قال صلی بنا رسول الله ﷺ فی رمضان ثمان رکعات ثم اوتر الحدیث ۔ (فتح الباری طبع ولی ص ۵۹۷)

حافظؒ نے اس روایت پر قطعاً کسی قسم کی کوئی جرح نہیں کی ہے، بلکہ بلا کسی ردّ و انکار اور جرح و قدح کے استدلالاً اس کو پیش کیا ہے۔ مولانا مئوی کے اختیار کردہ اصول کے مطابق یہ زبردست دلیل ہے۔ اس بات کی کہ حافظ کے نزدیک یہ روایت بلاشبہ صحیح اور قابل احتجاج ہے۔

(۲) دوسری بات یہ ہے کہ احناف وتر کے وجوب کے قائل ہیں۔ حافظ ابن حجر نے درایہ فی تخریج احادیث الہدایہ میں ان کے اس مسلک کی تردید کی ہے اور حنفیہ کے خلاف دلیل میں اسی حدیث کو پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

ویعارض القول بوجوبه حدیث جابر ان النبی ﷺ قام بهم فی رمضان فصلی ثمان رکعات واوتر ثم انتظروہ من القابلة فلم یخرج الیهم فسالوہ فقال خشیت ان یکتب علیکم الوتر اخرجه ابن حبان هٰکذا انتهی ۔ (ص ۱۱۳)

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ کے نزدیک یہ حدیث نامقبول نہیں ہے۔ بلکہ مقبول اور قابل احتجاج ہے۔

(۳) علامہ جلال الدین سیوطی نے ابن عبد البر کا یہ قول بلا ردّ و انکار نقل کیا ہے :

واخرج ابن حبان فی صحیحه من حدیث جابر انه ﷺ صلی بهم ثمان رکعات ثم اوتر وهٰذا صح انتهیٰ۔ (تنویر الحوالك

www.sirat-e-mustaqeem.com

ص ۱۰۳ ج ۱)
المصابیح فی صلوٰۃ التراویح میں بھی سیوطی نے اس حدیث کو بمعرض استدلال واحتجاج میں پیش کیا ہے۔

(۴) علامہ زرقانی نے بھی ابن عبدالبر کا قول مذکور بلا کسی ادنیٰ انکار کے نقل کیا ہے۔(دیکھو زرقانی، جلد اوّل ص ۲۱۰ ج اطبع مصر)

(۵) علامہ شوکانی نے اس حدیث سے بلا کسی جرح کے تراویح کی تعداد پر استدلال کیا ہے اور اس کے مقابلہ میں بیس والی مرفوع روایت کی تضعیف کی ہے (حوالہ پہلے گزر چکا ہے)۔

یہی وہ شوکانی ہیں جن کی ایک عبارت کا بالکل ادھورا ٹکڑا نقل کر کے مولانا مئوی نے یہ مغالطہ دیا ہے کہ شوکانی کے نزدیک آنحضرت ﷺ سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں ہے۔

(۶) علامہ عینی (حنفی) نے بھی فعل نبویؐ سے رکعاتِ تراویح کا عدد معین اسی حدیث سے ثابت کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح اور قابل احتجاج ہے۔(حوالہ پہلے بتایا جاچکا ہے)۔

(۷) علامہ ابن الہمام (حنفی) نے فتح القدیر جلد اوّل ص ۱۸۱ میں یہ حدیث پیش کی ہے اور اس پر کسی قسم کا کلام کرنے سے بالکل سکوت اختیار کیا ہے۔ معلوم ہوا کہ ان کو بھی اس کی صحت تسلیم ہے۔

(۹) ملا علی قاری (حنفی) نے اپنے استاذ ابن حجر مکی کا یہ قول بلا کسی ردّوکد کے نقل کیا ہے:

وفی صحیحی ابن خزیمة وابن حبان انه (ﷺ) صلی بهم ثمان رکعات والوتر۔ (مرقاة)

www.sirat-e-mustaqeem.com

بلکہ دوسری جگہ تو صحت کی صراحت ہی کر دی ہے۔ لکھتے ہیں : انہ صح عنہ (ﷺ) صلی بھم ثمان رکعات والوتر (مرقاۃ ص ۴۷ اج ۲)
یعنی صحیح طور پر یہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے تراویح کی آٹھ رکعتیں پڑھائیں اور اس کے بعد وتر پڑھایا۔

۱۰۔ مولانا انور شاہ کشمیری (حنفی) لکھتے ہیں :

اذا التراویح التی صلاھا ﷺ فی رمضان بھم کانت احدی عشرۃ رکعۃ کما عند ابن خزیمۃ ومحمد بن نصر و ابن حبان عن جابر ثمان رکعات واوتر ثلاث ھناک ایضا کما ھٰھنا انتھی (کشف الستر ص ۲۷ ، ۳۳)

یعنی "رسول اللہ ﷺ نے تراویح کی جو نماز صحابہؓ کو پڑھائی تھی وہ کل گیارہ رکعت تھی۔ تین وتر اور آٹھ تراویح، جیسا کہ حضرت جابرؓ سے ابن حبان وغیرہ میں مروی ہے ...... مولانا انور شاہ نے اس حدیث کو تین رکعت وتر کے ثبوت میں پیش کیا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حضرت جابرؓ کی یہ روایت صحیح اور قابل احتجاج ہے۔

اکابر دیوبند کی نظروں میں مولانا انور شاہ کے علم و فضل کا کیا مقام ہے۔ یہ پہلے ہم آپ کو باحوالہ بتا چکے ہیں۔ اس لئے ان کے اس فیصلہ کے بعد تو اب کسی دیوبندی حنفی کو اس حدیث کے قبول کرنے میں کوئی تامل ہی نہ ہونا چاہیئے، مگر ضد اور عناد کو کیا کیا جائے۔

فائدہ : اگر کوئی کہے کہ بعض علماء کا حدیث جابرؓ کو نقل کر کے اس پر سکوت کر نا نے سے یہ لازم نہیں آتا کہ ان کے نزدیک یہ حدیث صحیح اور قابل قبول ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہمارے مقابل مولانا حبیب الرحمٰن صاحب اعظمی مئوی

www.sirat-e-mustaqeem.com

نے اپنی کتاب (رکعاتِ تراویح) میں کئی جگہ اس طریق استدلال سے کام لیا ہے اس لئے ہم نے بھی ان کے جواب میں یہی طریقہ اختیار کیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں

(الف) "اور مولانا عبدالرحمٰن مبارکپوری نے ابکار المنن میں سخاوی کے حوالہ سے بغر ردوکد کے یہ لکھاہے"............(ص ۲۸) ۔

(ب) "بلکہ تحفۃ الاحوذی جلد ۲ ص ۷۶ میں اس کو نقل بھی کیا ہے اور امکان تطبیق ودفع تعارض پر کوئی اعتراض بھی نہیں کیا ہے جس سے ظاہر ہے کہ ان کو یہ امکان تسلیم ہے"۔(ص ۵۰، ۵۱)۔

(ج) نیز حافظ ذہبی نے اپنے مختصر میں ابن تیمیہؒ کے اس استدلال پر ادنی کلام نہیں کیا۔ یہ دلیل ہے کہ ان کے نزدیک ابنِ تیمیہؒ کا یہ استدلال اور اثر دونوں صحیح ہیں۔ (صفحہ ۷۲)۔

(د) "اور یہی وجہ ہے کہ نواب صدیق حسن صاحب نے ان کو ذکر کر کے کوئی اعتراض نہیں کیا، بلکہ سکوت اختیار کیا ہے"۔(ص ۸۶) ۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

اہل حدیث کی تیسری دلیل پر بحث

اور

اس کا جواب

سلسلہ بحث سمجھنے میں سہولت ہو گی اگر اس تیسری حدیث پر ایک مرتبہ پھر نگاہ ڈال لیں جس کو ہم نے "آٹھ رکعتوں کے ثبوت" کے ذیل میں پیش کیا ہے۔

"علامہ مئوی" اس پر اپنی بحث کا آغاز کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

قولہ : اس کی نسبت ہماری پہلی گذارش یہ ہے کہ اس روایت کو حافظ عبداللہ صاحب نے قیام اللیل سے نقل کیا ہے اور قیام اللیل میں اس کی سند بعینہ وہی ہے جو حضرت جابرؓ کی مذکورہ بالا حدیث کی سند ہے۔ یعنی اس کے بھی راوی وہی حضرت عیسیٰ بن جاریہ ہیں جس کا مفصل حال ہم بیان کر چکے ہیں۔ لہذا یہ روایت بھی قابل احتجاج و استدلال نہیں ہے۔ (رکعات ۳۴)

ج : عیسیٰ بن جاریہ پر جتنی جرحیں کی گئی ہیں اور ان جرحوں کے ساتھ ان کی جو تعدیل و توثیق کی گئی ہے ان دونوں کا مفصل حال محدثین کے قواعد و اصول کی روشنی میں ہم آپ کو بتا چکے ہیں اور اچھی طرح یہ ثابت کر دیا ہے کہ عیسیٰ پر کی گئی جرحیں سب غیر مقبول ہیں اور ان کے مقابلہ میں ان کی تعدیل و توثیق ہی مقبول و معتبر ہے۔ لہذا جس طرح ان کی پہلی روایت (خود اکابر علماء حنفیہ کے اعتراف و تسلیم کے مطابق) قابلِ احتجاج و استدلال ہے۔ اسی طرح ان کی یہ دوسری روایت بھی بلا شبہ قابل احتجاج و استدلال ہے اور آپ کی ساری بحث محض ضد اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

عناد پر مبنی ہے۔

قولہ : غالباً یہی وجہ ہے کہ اس روایت کو مولانا عبدالرحمٰن صاحب قیام اللیل سے نہیں نقل کرتے۔ حالانکہ ان کے استاذ حافظ صاحب نے اسی سے نقل کیا۔ مولانا خوب سمجھتے تھے کہ قیام اللیل سے نقل کرنے میں اس کی اسناد کو صحیح ثابت کرنا پڑے گا اور یہ ممکن نہیں ہے۔ اس لئے انہوں نے مجمع الزوائد سے نقل کیا کہ اس میں تو سند مذکور ہوتی نہیں ہے۔ لہذا سند کو ذکر کرنے اور اس کی صحت ثابت کرنے کا بوجھ نہ پڑے گا اور چونکہ ہیثمی نے اس کی سند نقل کیے بغیر اس کو حسن کہ دیا ہے لہذا دوسروں کو مرعوب بھی کر دیا جائے گا کہ دیکھو ہیثمی نے اس کی سند کو حسن کہا ہے، لیکن افسوس ہے کہ یہ تدبیر کارگر نہیں ہوئی۔ قیام اللیل سے اس کی سند کا حال زار معلوم ہو گیا۔ (رکعات ص =)

ج : داد دیجئے "علامہ" مئوی کو اس "ذہانت" کی۔ کیسی دور کی کوڑی لائے ہیں۔

ع تیر ظفر اس طبعِ خداداد کو شاباش

کوئی پوچھے ان بھلے مانس سے کہ حضرت حافظ غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ کے بتانے سے (اپنی تحقیق سے نہیں) جب آپ کو اس کی سند قیام اللیل میں مل گئی اور پتہ چل گیا کہ اس روایت کی سند میں بھی وہی عیسیٰ بن جاریہ ہیں جن کی جرح و تعدیل پر محدث مبارک پوری قدس سرہٗ تحفۃ الاحوذی میں گفتگو فرما چکے ہیں.......... تو اب اس تک بندی کا کیا موقع رہا کہ مولانا مبارک پوری قدس سرہٗ نے جن بوجھ کر اس کی سند چھپانے کی کوشش کی ہے۔ اس تہمت کی گنجائش تو اس وقت نکل سکتی تھی جب کہ اس کی سند میں کوئی ایسا راوی ہوتا جس کی جرح و تعدیل پر شیخ مبارک پوری مرحوم نے کوئی گفتگو نہ فرمائی ہوتی اور آپ اپنی وسعتِ معلومات

www.sirat-e-mustaqeem.com

سے اس کا پتہ لگا لیتے۔ جب وہی راوی ہے جس کی تعدیل وہ پہلے ثابت کر چکے ہیں
تو اب اس کے اظہار سے گھبرانے کے کیا معنی ؟ اس بوجھ کو تو وہ اپنے کندھوں
سے اتار چکے اور اس کی صحت ثابت کر چکے ہیں۔

رہا یہ سوال کہ پھر قیام اللیل کا حوالہ کیوں نہیں دیا اور صرف مجمع
الزوائد کے حوالہ پر اکتفا کیوں فرمایا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت حافظ
صاحب غازی پوری علیہ الرحمہ کی کتاب (رکعات التراویح) تحفۃ الاحوذی جلد
ثانی کی اشاعت سے برسوں پہلے شائع ہو کر اہل حدیث اور احناف ، عوام اور
خواص سب کے ہاتھوں میں پہنچ چکی تھی۔ اور لوگوں کو اس روایت کی سند کا علم ہو
چکا تھا، لیکن حافظ صاحب کی کتاب میں مجمع الزوائد کا حوالہ اور ہیثمی کی تحسین کا ذکر
نہیں ہے۔ غالباً انہوں نے اس کی ضرورت نہیں سمجھی۔ کیونکہ پہلی روایت اور
اس کی سند کی صحت پر وہ تفصیلی گفتگو فرما چکے تھے۔ مگر محدث مبارک پوری
علیہ الرحمہ کو احناف کی نفسیات کا زیادہ علم تھا۔ انہوں نے قیام اللیل کے حوالہ
کے بعد ہیثمی کی تحسین کو نظر انداز کرنا مناسب نہیں سمجھا اور اس طرح اپنے استاذ
جناب حافظ صاحب مرحوم کے حوالہ کو مزید تقویت پہنچا دی۔ گویا یہ کوئی مستقل
حوالہ نہیں، بلکہ دراصل حافظ صاحب کے حوالہ کا تتمہ و تکملہ ہے اور جس طرح
دوسری روایت کی بابت ہیثمی کا فیصلہ "اسنادہ حسن" اس کی تقویت کا موجب ہے۔

اسی لئے "علامہ" مئوی کو یہ حوالہ کھل گیا اور وہ محدث مبارک پوری
سے ناراض ہو گئے۔ وہ تو سمجھے تھے کہ عیسیٰ کو "مجروح کہہ کر اپنی جان چھڑا لیں
گے، مگر جب دیکھا کہ علامہ ہیثمی جیسا مشہور محدث عیسیٰ بن جاریہ کے باوجود اس
کی اسناد کو "حسن" کہہ رہا ہے۔ اب تو کسی ایرے غیرے کی یہ بات نہیں چل سکتی
کہ "عیسیٰ" بن جاریہ کی وجہ سے یہ روایت بھی قابل وثوق نہیں ہے۔ تو برہم ہو

www.sirat-e-mustaqeem.com

گئے اور بہکی بہکی باتیں کرنے لگے۔

قولہ : (ہیثمی کی تحسین ہذا کے جواب میں مولانا مئوی نے ابکار المنن ص ۱۷۵ اور ص ۱۹۹ کے حوالے سے محدث مبارک پوری کا یہ قول نقل کر کے معارضہ کیا ہے)

لو یذکر النیموی اسنادہ ینظر ولا یطمئن القلب بتحسین الھیثمی فان لہ اوھا ما فی مجمع الزوائد الخ

جب نیموی نے ایک روایت کی سند نہیں ذکر کی اور ہیثمی کی تحسین نقل کردی تو آپ نے اس کو رد کردیا، لیکن جب اپنی باری آئی اور آپ نے بھی وہی کیا جو نیموی نے کہا ہے تو کوئی قابل اعتراض بات نہیں ہوئی (رکعات ۳۵)

ج : ہم نے آپ کو بتادیا کہ حدیث زیر بحث کے سلسلے میں محدث مبارکپوری نے ہیثمی کا جو حوالہ دیا ہے، یہ دراصل "رکعات تراویح" کے حوالہ کا تتمہ اور تکملہ ہے۔ اس لئے سند کا حال معلوم ہو جانے کے بعد ہیثمی کی تحسین کا ذکر قابل اعتراض نہیں، بلکہ موجب تقویت ہے اور علامہ نیموی نے جہاں جہاں ہیثمی کی تحسین کا ذکر کیا ہے، کہیں بھی سند کا حال معلوم نہیں ہوا۔ اس لئے وہاں محدثِ مبارک پوری کا اعتراض بالکل صحیح ہے۔ آپ کا معارضہ غفلت اور قلتِ تدبُّر پر مبنی ہے۔

تنبیہ : یاد ہو گا کہ عیسٰی بن جاریہ کی پہلی روایت کے ضعیف اور منکر ہونے کی ایک دلیل مولانا مئوی نے یہ بھی دی تھی کہ حافظ ذہبی نے اس کو میزان الاعتدال میں ذکر کیا ہے۔ "ان کی عادت ہے کہ وہ اس کتاب میں مجروح راوی کا ذکر کرتے ہیں، اگر اس کی روایات میں کوئی منکر روایت ہوتی ہے تو اس منکر

www.sirat-e-mustaqeem.com

روایت کو بھی ذکر کرتے ہیں"۔(دیکھو رکعاتِ تراویح ص ۲۹)

مولانا مئوی کے زعم میں عیسیٰ بن جاریہ "مجروح" راوی ہے اور حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں اس کا ذکر بھی کیا ہے، لیکن اس کی "منکر روایات" میں اس (واقعہ ابی والی) روایت کو انہوں نے اس کتاب میں ذکر نہیں کیا.......

تو مولانا مئوی کے بیان کے مطابق اس سے ثابت ہوتا ہے کہ حافظ ذہبی کے نزدیک عیسیٰ بن جاریہ کی یہ روایت اس کی ضعیف اور منکر روایات میں سے نہیں ہے، بلکہ صحیح، محفوظ اور قابل حجت ہے۔

لو آپ اپنے دام میں صیّاد آگیا

قولہ : ثانیاً حضرت ابی کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق قرار دینا محض تحکم اور بالکل بے دلیل ہے۔روایت کے کسی ایک لفظ سے بھی ثابت نہیں ہوتا کہ یہ تراویح کا واقعہ ہے، بلکہ اس کا گھر کے اندر کا واقعہ ہونا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ وہ تہجد کا واقعہ ہے........ مگر افسوس ہے کہ مولانا عبدالرحمٰن مبارک پوری نے اس پر کوئی توجہ نہیں دی۔(رکعات ص ۳۶)

ج : جب اس روایت میں فی رمضان کا لفظ بصراحت موجود ہے تو اب مولانا مبارک پوری اس پر کیوں توجہ دیتے کہ یہ تہجد کا واقعہ ہے یا تراویح کا۔اس لئے کہ تہجد فی رمضان اور تراویح یہ دونوں تو ایک ہی ہیں۔ صرف نام اور تعبیر کا فرق ہے۔ جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے۔

ہاں افسوس تو آپ جیسے متعصب اور جامد حنفی عالم پر ہے کہ آپ نے اس پر کوئی توجہ نہ دی کہ حضرت ابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے یہ نماز باجماعت ادا کی تھی اور جماعت بھی تداعی اور اہتمام کے ساتھ تھی۔ یہ نہ تھا کہ انہوں نے منفرداً نماز

www.sirat-e-mustaqeem.com

شروع کی اور پیچھے سے کوئی آکر مل گیا ہو۔ اور حنفی فقہ کی رو سے غیر تراویح میں ایسی جماعت مکروہ ہے۔ فتاویٰ قاضی خان کے حوالہ سے یہ عبارت ہم پہلے نقل کر چکے ہیں۔ التنفل بالجماعت غیر التراویح مکروہ عندنا یعنی تراویح کے سوا دوسری نفل نماز جماعت کے ساتھ ادا کرنا حنفیوں کے نزدیک مکروہ ہے۔
مولانا رشید احمد گنگوہیؒ لکھتے ہیں : ''ان کے (یعنی حنفیہ) کے نزدیک جماعتِ نفل بتداعی مکروہ ہے''۔ (الرای النجیح ص ۱۳) اسی کتاب میں دوسری جگہ لکھتے ہیں : ''رسول اللہ ﷺ تہجد کو ہمیشہ منفرداً پڑھتے تھے۔ کبھی تداعی جماعت نہیں فرمائی۔ اگر کوئی شخص آکھڑا ہو تو مضائقہ نہیں''۔ (ص ۴)

اب دو حال سے خالی نہیں، یا تو یہ کہیے کہ حضرت ابی رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی یہ نماز جو انہوں نے اپنے گھر کے اندر باجماعت ادا کی تھی اور جس کی اطلاع رسول اللہ ﷺ کو ہوئی تو اس پر آپ نے کوئی انکار نہیں فرمایا) تہجد اور تراویح دونوں تھی۔ (جیسا کہ اہل حدیث کہتے ہیں) تو آپ کا یہ دعویٰ باطل ہوا کہ حضرت ابی کے اس واقعہ کو تراویح سے متعلق قرار دینا محض تحکم اور بالکل بے دلیل ہے۔

یہ کہیے کہ حضرت ابی کی یہ نماز باجماعت صرف تہجد تھی (تراویح نہیں) تو پھر فقہ حنفی کا مسئلہ غلط ثابت ہوا کہ تراویح کے سوا تنفل بالجماعت مکروہ ہے، کیونکہ جو عمل رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل یا تقریر سے ثابت ہو وہ مکروہ شرعی کیسے ہو سکتا ہے؟

دوسری گزارش یہ ہے کہ آپ نے اپنی کتاب (رکعاتِ تراویح) کے صفحہ ۵۶ پر تراویح کی مروجہ بیس رکعات کے ثبوت میں سب سے پہلی دلیل حضرت ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس روایت کو قرار دیا ہے کہ ''آنحضرت

www.sirat-e-mustaqeem.com

ﷺ رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے"۔

اس روایت پر □ گفتگو تو آگے آئے گی، لیکن سرِ دست میں "علامہ" مئوی سے پوچھنا چاہتا ہوں کہ حضرت ابن عباسؓ کے اس بیان کو تراویح سے متعلق قرار دینے کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ روایت کے تو کسی لفظ سے بھی یہ ثابت نہیں ہوتا کہ یہ خاص تراویح کا واقعہ ہے، بلکہ بیہقی اور میزان الاعتدال وغیرہ میں توفی غیر جماعة کی صراحت موجود ہے۔ (یعنی بیس رکعتیں رسول اللہ ﷺ منفرداً پڑھتے تھے) یہ (حنفی مسلک کی رو سے) قوی قرینہ ہے اس بات کا کہ حضرت ابن عباسؓ کا بیان تہجد کے متعلق ہے، تراویح کے نہیں۔ کیوں کہ مولانا گنگوہی کا ارشاد ابھی گذرا کہ "رسول اللہ ﷺ تہجد ہمیشہ منفرداً پڑھتے تھے" پس جس دلیل سے آپ حضرت ابن عباسؓ کے اس بیان کو خاص تراویح سے متعلق ہونا ثابت کر دیں گے اسی دلیل سے ہم بھی حضرت ابی کے اس (زیر بحث) واقعہ کو تراویح سے متعلق ہونا ثابت کر دیں گے۔ ماھو جوابکم فھو جوابنا۔

"علامہ" مئوی کا یہ کہنا کہ "اس کا گھر کے اندر کا واقعہ ہونا اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ وہ تہجد کا واقعہ ہے"۔ خود اپنے مذہب کے مسائل سے ناواقفیت پر مبنی ہے۔ فقہ حنفی کا مسئلہ یہ ہے: والوادی التراویح بغیر جماعة او النساء واحدانا بیوتھن یکون تراویح کذا فی معراج الدرایہ۔ (عالمگیری ص ۱۱۶ ج ا طبع مصر) یعنی کوئی شخص بے جماعت کے پڑھے یا عورتیں اپنے گھروں میں تنہا پڑھیں تو تراویح ادا ہو جائے گی۔ حضرت ابی کا یہ واقعہ بھی گھر کے اندر عورتوں کے ساتھ پڑھنے کا ہے۔ جب گھر کے اندر تنہا پڑھنے سے تراویح ہو سکتی ہے تو باجماعت پڑھنے کی صورت میں وہ تراویح کیوں نہیں ہو سکتی؟ بلکہ فقہ حنفی

www.sirat-e-mustaqeem.com

کی رو سے تو یہ اس بات کا قوی قرینہ ہے کہ وہ واقعہ تہجد کا نہیں، تراویح کا ہے۔

قولہ : اسکے بعد مجھ کو یہ بھی گزارش کرنا ہے کہ تراویح تو بالائے طاق، یہی محقق نہیں ہے کہ یہ رمضان کا واقعہ ہے۔(رکعات ص ۲۶)

ج : حدیث کے ظاہر سیاق سے تو قطعاً یہ محقق ہے کہ یہ رمضان کا واقعہ ہے لیکن تقلیدی جمود اور مسلکی عصبیت کی ضد میں اگر کوئی شخص یہ تہیّہ کر لے کہ حدیث کو نا قابل قبول اور نا قابل عمل ثابت کرنا ہے تاکہ اس سے اپنی جان چھوٹ جائے تب تو بات دوسری ہے پھر تو ظاہر کے خلاف اور سیاق و سباق کو بالائے طاق رکھ کر جیسے جیسے بھی بے ثبوت احتمالات پیدا کئے جائیں اور جیسی جیسی بھی بے دلیل جرحیں نکالی جائیں وہ کچھ بعید نہیں ہیں۔

قولہ : جس نے اس واقعہ کی روایت میں فی رمضان کا لفظ بول دیا ہے وہ اپنی طرف سے اضافہ اور اصل روایت سے ایک زائد بات ہے۔(رکعات ص......)

ج : جناب حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری رحمۃ اللہ علیہ نے قیام اللیل کے حوالہ سے یہ روایت پیش کی ہے۔ قیام اللیل میں شروع کے الفاظ یہ ہیں :

عن جابر جاء ابی بن کعب فی رمضان فقال یا رسول اللہ کان منی اللیلة شئ قال وما ذاک یا ابی الحدیث (ص ۹۰)

یعنی حضرت جابرؓ نے بیان کیا کہ ابی بن کعب رمضان میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں آئے اور کہا کہ اے اللہ کے رسول! مجھ سے رات ایک بات ہو گئی ہے۔ آپ نے فرمایا وہ کیا بات ہے اے ابی؟ (الیٰ آخرہٖ) اس روایت کے ظاہر سیاق کے لحاظ سے کون کہہ سکتا ہے کہ فی رمضان کا لفظ حضرت جابرؓ کا بیان

www.sirat-e-mustaqeem.com

نہیں ہے بلکہ کسی دوسرے راوی کا اپنی طرف سے اضافہ ہے ؟

اسی حوالہ کے تتمہ و تکملہ کے طور پر مجمع الزوائد کے حوالہ سے جو روایت تحفۃالاحوذی میں نقل کی گئی ہے اب ذرا اس کے الفاظ پر بھی غور کیجئے۔ اس میں شروع کے الفاظ یہ ہیں :

رواہ ابو یعلیٰ من حدیث جابر بن عبداللہ قال جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ ﷺ فقال یا رسول اللہ انہ کان من اللیلۃ شئ یعنی فی رمضان قال وما ذاک یا ابی الحدیث (تحفۃ الاحوذی ص ٧٤ ج ٢)

اس روایت سے صاف ظاہر ہے کہ جاء ابی بن کعب الی رسول اللہ ﷺ جس کا مقولہ ہے اس کا مقولہ یعنی " فی رمضان " بھی ہے اور وہ ہیں حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ۔ ان کے علاوہ اس کو کسی دوسرے راوی کا اضافہ قرار دینا محض زبر دستی کی بات ہے۔

قولہ : یعنی اصطلاحِ محدثین میں فی رمضان کا لفظ اس روایت میں مدرج ہے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کی یہ روایت مسند احمد ص ١١٥ ج ٥ (زیادات عبداللہ) میں بھی موجود ہے اور اس میں رمضان کا قطعاً ذکر نہیں ہے۔ (رکعات ص......)

ج : اسی لئے تو میں نے کہا ہے کہ یہ محض زبر دستی کی بات ہے۔ اس وقت زیر بحث حضرت ابی بن کعب کا واقعہ ہے اور مسند احمد کی محولہ بالا روایت میں حضرت ابی بن کعب کا نہیں، بلکہ کسی دوسرے صحابی کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ پھر اس کو حضرت ابی کے واقعہ کے ساتھ جوڑنا زبر دستی نہیں تو اور کیا ہے ؟.......

مسند احمد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

عن جابر بن عبدالله عن ابی بن کعب قال جاء رجل الی النبی ﷺ عملت اللیلة عملا قال ما هو قال نسوة معی فی الدار قلن انك تقرأ ولا نقرأ فصل بنا فصلیت ثمانیا والوتر قال فسکت النبی ﷺ قال فرأینا ان سکوته رضا بما کان

انتهیٰ۔

اس روایت میں خط کشیدہ الفاظ پر غور کیجئے۔ صاف ظاہر ہے کہ یہ حضرت ابی کے علاوہ کسی دوسرے صحابی کا واقعہ ہے۔ نیز دونوں روایتوں میں فرق کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ حضرت ابی کا زیر بحث واقعہ مسند جابر سے ہے اور مسند احمد والی روایت مسند ابی بن کعب سے ہے۔ لہٰذا دونوں کو ایک قرار دینا محض دھاندلی ہے۔

اور اگر بالفرض یہی مان لیا جائے کہ یہ دونوں واقعے ایک ہی ہیں، تو دونوں روایتوں میں صرف اطلاق اور تقلید کا فرق ہے۔ حنفیہ کا یہ مسلمہ اصول ہے کہ حادثہ واحدہ میں مطلق کو مقیّد پر محمول کیا جائے گا۔ لہذا یہ اختلاف کوئی ایسا اختلاف نہیں ہے جو روایت کے لئے کسی قدح کا موجب ہو۔

قولہ : اور مجمع الزوائد میں جس کے حوالے سے تحفۃ الاحوذی میں یہ روایت نقل ہوئی ہے اس میں "یعنی فی رمضان" کا لفظ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت جابر نے رمضان کا نام نہیں لیا تھا۔ عیسیٰ یا اس سے نیچے کا کوئی راوی کہتا ہے کہ جابرؓ کی مراد رمضان سے تھی۔ (ص...)

ج : مجمع الزوائد کی اس روایت کے ابتدائی الفاظ ہم نے ابھی اوپر نقل کئے ہیں۔ ان پر ایک مرتبہ پھر نگاہ ڈالیے "یعنی فی رمضان" کا لفظ جس سیاق میں

www.sirat-e-mustaqeem.com

مذکور ہے، اس سے صاف ظاہر ہے کہ یہ حضرت جابرؓ ہی کا کلام ہے۔ عیسیٰ یا اس سے نیچے کے راوی کا بیان نہیں ہے۔ حضرت جابرؓ نے حضرت ابی بن کعبؓ کا یہ واقعہ بیان کرتے ہوئے جب ابی کا یہ کلام نقل کیا یا رسول اللہ انه کان منی اللیلة تو اللیلة کا ابہام دور کرتے ہوئے حضرت جابرؓ نے بتایا کہ ابیؓ کی مراد رمضان کی رات ہے۔ کیونکہ وہ رمضان ہی میں رسول اللہ ﷺ کے پاس یہ واقعہ بتانے کے لئے آئے تھے۔ جیسا کہ قیام اللیل والی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ پس قطعی طور پر یہ کہہ دینا کہ ''حضرت جابرؓ نے رمضان کا نام نہیں لیا تھا'' محض تحکم اور بالکل بے ثبوت بات ہے اور ظاہر سیاق کے قطعاً خلاف ہے۔ اس لئے ایسے بے دلیل احتمالات ہرگز قابل التفات نہیں ہیں۔

قولہ : اب رہی قیام اللیل کی روایت، تو اس میں بے شک جاء ابی فی رمضان کا لفظ ہے، لیکن اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ وہ راوی کا تصرف اور ادراج ہے۔ (ص ۷۳)

ج : مسند احمد اور مجمع الزوائد کی جن روایتوں کی بنیاد پر آپ نے یہ عمارت کھڑی کی ہے، ہم نے ثابت کر دیا کہ وہ بنیاد ہی غلط ہے۔ لہٰذا اس بنیاد پر جو عمارت کھڑی کی جائے گی، ظاہر ہے کہ وہ بھی غلط ہی ہو گی۔ یہ لفظ ہرگز کسی راوی کا تصرف اور ادراج نہیں ہے، بلکہ پورے واقعہ کے راوی اور عینی شاہد حضرت جابر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کا لفظ یہ بھی ہے۔

دلائل اہل حدیث پر بحث ختم :

تراویح کے باب میں مسلک اہل حدیث کی تیسری دلیل پر بھی ''علامہ'' مئوی کے تمام ایرادات و نقوص ختم ہو گئے۔ گویا اہل حدیث کے دلائل پر مؤلف ''رکعاتِ تراویح'' نے جتنے اعتراضات اور شکوک و شبہات پیش کئے تھے، ان

www.sirat-e-mustaqeem.com

سب کے مدلل اور مفصل جوابات دے کر الحمدللہ ہم بحث کے اس حصہ سے فارغ ہو گئے۔ اب آئیے اس کے مقابلہ میں ذرا احناف کے ان دلائل کا بھی جو "علامہ" مئوی نے اپنے مذہب کے ثبوت کے لئے خاص اہتمام کے ساتھ اپنی اس کتاب میں پیش کئے ہیں۔

احناف کے دلائل پر بحث

ہم نے اس کتاب کے شروع ہی میں مولانا مئوی کی اس ہوشیاری پر متنبہ کر دیا ہے کہ انہوں نے تراویح کی بحث میں احناف کے مذہب کو پوری طرح پیش کرنے اور مستقلاً اس کو زیر بحث لانے سے گریز کی راہ اختیار کی ہے۔ ظاہر میں تو رعب جمانے کے لئے انہوں نے "جمہور امت" اور "دنیائے اسلام" جیسے شاندار الفاظ استعمال کئے ہیں، لیکن حقیقت میں یہ حنفی مذہب کی کمزوریوں کو چھپانے کے لئے ایک آڑ کھڑا کیا گیا ہے۔ چنانچہ اس موقع پر بھی انہوں نے "احناف کے دلائل" کے بجائے "جمہور امت" کے دلائل کا عنوان قائم کیا ہے۔ اس لئے کہ احناف جن قیود اور شرائط کے ساتھ تراویح کی بیس رکعتوں کو مسنون کہتے ہیں ان کا ثبوت رسول اللہ ﷺ کے کسی قول یا فعل سے پیش کرنا ممکن نہ تھا

حق تو یہ تھا کہ جس طرح "علامہ" مئوی نے اہل حدیث کے دلائل پر بحث کرنے سے پہلے اہل حدیث کے دعوؤں کو پیش کیا ہے، اسی طرح احناف کے مسلک کی تائید میں بھی دلائل ذکر کرنے سے پہلے وہ اس باب میں احناف کے پورے مذہب کو صاف صاف پیش کرتے۔ پھر جو دلائل لاتے ان کو اس مذہب پر منطبق کر کے دکھاتے، لیکن مولانا خوب سمجھتے تھے کہ اس ذمہ داری سے وہ عہدہ بر آنہ ہو سکیں گے اسلئے کمال دور اندیشی سے کام لیتے ہوئے انہوں نے سرے سے یہ ذمہ داری اپنی سر کی ہی نہیں۔ اب تو انہوں نے صرف "دلائل" پیش کر

www.sirat-e-mustaqeem.com

دیئے ہیں۔رہا یہ سوال کہ یہ "دلائل" حنفی مذہب کے دعوؤں کے مطابق بھی ہیں یا نہیں؟ تو اس سے ان کو کوئی سروکار نہیں۔

مگر ہم تو جو گفتگو کریں گے وہ قواعد اور اصول کے ماتحت ہی کریں گے۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان دلائل پر بحث کرنے سے پہلے ہم حنفی مذہب کے دعوؤں کی طرف اپنے ناظرین کی توجہ مبذول کرائیں۔

تراویح کی بیس اور اس سے زائد رکعتوں کی بابت حنفیہ کا مسلک کیا ہے؟ اس کو کسی قدر تفصیل کے ساتھ ہم اس کتاب کے شروع میں بتا چکے ہیں۔یہاں مختصراً اتنا سمجھ لیجئے کہ ان کے نزدیک تراویح کی بیس رکعتیں سنتِ مؤکدہ ہیں۔اسی طرح ان کا باجماعت ادا کرنا بھی سنتِ مؤکدہ ہے اور سنت مؤکدہ کا حکم یہ ہے کہ وہ عمل کے اعتبار سے واجب کے قریب تر ہے۔اس کا تارک گنہگار اور شفاعتِ نبویؐ سے محروم ہے، بلکہ "علیٰ قول بعض" بدعتی ہے۔(ان سب باتوں کا حوالہ پہلے گزر چکا ہے)۔

ان دعوتوں کو سامنے رکھ کر اب ذرا ان دلیلوں پر غور کیجئے جو "علامہ" مئوی نے اس موقع پر اپنے مذہب کے ثبوت کے لئے پیش کی ہیں۔ان کی سب سے **پہلی دلیل** جو گویا ان کے نگاہ میں بڑی اہم اور بنیادی دلیل ہے۔ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی وہ روایت ہے جو حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے کہ "آنحضرت ﷺ رمضان میں بیس رکعتیں اور وتر پڑھتے تھے"۔(رکعات ص ۵۶)۔

اس حدیث کے ایک لفظ کے اظہار سے گریز:

اس حدیث کے حوالہ کے لئے مولانا مئوی کا اصل اعتماد دو کتابوں پر ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

ایک امام سیوطی کی المصابیح اور دوسری امام بیہقی کی سنن کبریٰ۔ ان دونوں کتابوں میں اس حدیث کے جو الفاظ منقول ہیں ان میں تھوڑا سا فرق ہے۔ بیہقی کی روایت میں ایک لفظ زائد ہے، جو المصابیح میں نہیں ہے۔ اس لفظ زائد کے بعد یہ حدیث حنفی مذہب کے لئے کچھ مفید ہونے کے بجائے الٹی سخت مضر پڑ جاتی ہے، بلکہ یوں کہیے کہ حنفی مذہب کے دعوؤں کا سارا تارو پود ہی بکھر کر رہ جاتا ہے۔ اس لئے مولانا مئوی نے یہاں اس حدیث کا جو ترجمہ پیش کیا ہے اس کے لئے انہوں نے المصابیح والی روایت کے الفاظ کا ہی انتخاب مناسب سمجھا ہے۔ بیہقی والی روایت کے اس لفظ زائد کا ذکر تو در کنار اس کی طرف وہ کوئی ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں کرتے۔ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ہم اس موقع پر دونوں کتابوں سے حدیث کے اصل الفاظ آپ کے سامنے پیش کر دیں۔

المصابیح میں اس روایت کے الفاظ یہ ہیں:

عن ابن عباس ان رسول اللہ ﷺ کان یصلی فی رمضان عشرین رکعۃ والوتر انتھیٰ۔

اور سنن کبریٰ للبیہقی ص ۴۹۶ ج ۲ میں یہ حدیث بایں الفاظ مروی ہے:

عن ابن عباس قال کان النبی ﷺ یصلی فی شھر رمضان فی غیر جماعۃ بعشرین رکعۃ والوتر تفرد بہ ابو شیبۃ ابراھیم بن عثمان العبسیٰ الکوفی وھو ضعیف انتھیٰ۔

"یعنی حضرت ابن عباس سے روایت ہے کہ نبی ﷺ رمضان کے مہینے میں بیس رکعت اور وتر بغیر جماعت کے پڑھتے تھے"۔

اس حدیث کے جو الفاظ ان دونوں کتابوں میں منقول ہیں ان کو سامنے رکھنے سے یہ فرق واضح ہو جاتا ہے کہ المصابیح میں فی غیر جماعۃ کا لفظ نہیں ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

اور بیہقی میں ہے۔ حافظ ذہبی نے میزان الاعتدال میں ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کے ترجمہ میں اس حدیث کا ذکر کیا ہے اس میں بھی "في غير جماعة" کی صراحت موجود ہے۔ (میزان ص ۲۳ طبع مصر)

اس حدیث کا احناف کے دعووں سے کوئی تعلق نہیں

اب ہم "علامہ" مئوی سے پوچھتے ہیں کہ جب حضرت ابن عباس ہی کا یہ بیان اسی روایت میں بصراحت موجود ہے کہ آنحضرت ﷺ بیس رکعتیں اور وتر جماعت کے ساتھ نہیں بلکہ تنہا پڑھتے تھے۔ تو اس حدیث کو حنفی مذہب کے ان دعوؤں کے ساتھ کیا لگاؤ ہوا کہ تراویح کی بیس رکعتیں باجماعت سنتِ مؤکدہ ہیں۔ ان کا تارک گنہگار اور شفاعت نبوی سے محروم ہے۔ "مؤکدہ" تو بالائے طاق پہلے بیس رکعتوں کا جماعت کے ساتھ نفس سنت نبویہ ہونا تو ثابت کر لیجئے؟

جماعت کے ساتھ بیس رکعت تراویح کو سنت نبویہ کہنا یکسر باطل ہے :۔

ہم پورے وثوق کے ساتھ کہتے ہیں کہ ایک علامہ مئوی کیا، پوری حنفی دنیا مل کر بھی صحیح تو درکنار کوئی ضعیف روایت بھی ایسی نہیں پیش کر سکتی جس سے رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل یا تقریر سے جماعت کے ساتھ تراویح کی بیس رکعتوں کا ثبوت ہوتا ہو۔ اس لئے اس کو "سنتِ نبویہ" کہنا یکسر باطل، قطعاً بے ثبوت اور بالکل بے دلیل دعویٰ ہے۔

ابو شیبہ کوفی کی مذکورہ بالا روایت (جس کے ضعف پر تمام محدثین کا اتفاق ہے) کے علاوہ بیس رکعات کی کوئی مرفوع روایت نہیں ہے۔ لیکن انصاف

www.sirat-e-mustaqeem.com

سے کہیے! کیا "فی غیر جماعة" کا لفظ ہوتے ہوئے اس حدیث کو حنفی مذہب کی دلیل میں پیش کیا جا سکتا ہے؟ تعجب ہے "علامہ" مئوی کی اس ڈھٹائی اور دیدہ دلیری پر کہ کیسے انہوں نے اس حدیث کو حنفی مذہب کی سب سے پہلے اور بنیادی دلیل قرار دے دیا؟ جب کہ انہوں نے بیہقی کا حوالہ صفحہ اور جلد کی قید کے ساتھ دیا ہے۔ جس سے صاف ظاہر ہے کہ بیہقی میں انہوں نے یہ حدیث اور اس کے پورے الفاظ دیکھ کر یہ حوالہ دیا ہے۔

حیرت انگیز بے باکی :۔

ان سے بڑھ کر حیرت تو اس بے باکی اور جرأت پر ہوتی ہے کہ آٹھ رکعت تراویح (بلاوتر) کے "سنت" ہونے سے انکار کیا جاتا ہے۔ جس کا باجماعت ادا کرنا رسول اللہ ﷺ کے فعل اور تقریر سے ثابت ہے۔ اور بیس رکعت باجماعت ادا کرنے کو "سنت" ہی نہیں بلکہ "سنتِ مؤکدہ" کہا جاتا ہے جس کے ثبوت میں کوئی مرفوع حدیث ضعیف تک موجود نہیں ہے، صحیح تو کجا؟

خامہ انگشت بدنداں کہ اسے کیا لکھیے
ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہیے

آں حضرت ﷺ سے انفراداً بھی بیس (۲۰) رکعات کا پڑھنا ثابت نہیں ہے :۔

ہماری اس گرفت سے گھبرا کر کوئی حنفی یہ کہنے لگے کہ خیر باجماعت نہ سہی بغیر جماعت کے اور انفراداً تو رسول اللہ ﷺ سے بیس رکعت تراویح کا پڑھنا اس حدیث سے ثابت ہو جاتا ہے؟

تو اس کا جواب یہ ہے کہ جی نہیں! آنحضرت ﷺ سے انفراداً اور بغیر جماعت کے بھی بیس رکعات کا پڑھنا ثابت نہیں ہے۔ کیونکہ مذکورہ بالا روایت باقرارِ علماء احناف بالاتفاق ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔ اس حدیث کی بابت اب

www.sirat-e-mustaqeem.com

تک جو گفتگو ہم نے کی ہے وہ الزامی جواب کے لئے بالفرض صحیح مان کر کی ہے۔ ورنہ حقیقت میں یہ حدیث اس قابل ہی نہیں ہے کہ اس کو معرض استدلال میں پیش کیا جائے یا کسی حکم شرعی کے اثبات کے لئے اس کو ماخذ قرار دیا جائے۔

حدیثِ ابو شیبہ کے ضعف پر چند حنفی اور غیر حنفی علماء کی شہادتیں :۔

اب ہم ذیل میں چند ایسے حنفی اور غیر حنفی علماء کی شہادتیں پیش کرتے ہیں جنھوں نے ابو شیبہ اور اس کی اس حدیث کو ضعیف اور نا قابل احتجاج کہا ہے۔

(۱) امام بیہقیؒ کا قول ابھی اوپر گزرا ہے کہ وہ اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں کہ : "اس روایت کے بیان کرنے میں ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان متفرد ہے اور وہ ضعیف ہے"۔

(۲) امام سیوطیؒ نے اسی المصابیح میں جس کے حوالہ سے مولانا مئوی نے اس حدیث کا ترجمہ پیش کیا ہے۔ اس حدیث کو نقل کرنے کے بعد ہی صاف صاف لکھا ہے هٰذا الحديث ضعيف جدًا لا تقوم به حجة (ص ۲) یعنی یہ حدیث بالکل ضعیف ہے۔ حجت کے قابل نہیں ہے۔ آگے چل کر ابو شیبہ کے متعلق کبار محدثین کی جرحیں نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : ومن اتفق هولاء الأئمة على تضعيفه لا يحل الاحتجاج بحديثه (ص ۳) یعنی جس شخص کی تضعیف پر یہ سب ائمہ حدیث متفق ہوں اس کی حدیث سے حجت پکڑنا حلال نہیں ہے۔

(۳) اس حدیث کی بابت حافظ ابن حجرؒ کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے :

فاسناده ضعيف وقد عارضه حديث عائشه الذى فى الصحيحين مع كونها علم بحال النبى ﷺ ليلا من غيرها

www.sirat-e-mustaqeem.com

یعنی اس حدیث کی اسناد ضعیف ہے اور یہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے معارض بھی ہے جو صحیحین میں مروی ہے کہ (رسول اللہ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) اور حضرت عائشہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ رسول اللہ ﷺ کے رات کے حالات کو دوسرے صحابہؓ سے زیادہ جانتی تھیں۔

(۴) علامہ زیلعی حنفی لکھتے ہیں :

وھو معلول بابی شیبة ابراھیم بن عثمان جد الامام ابی بکر بن ابی شیبة وھو متفق علیٰ ضعفه ولینه ابن عدی فی الکامل ثم انه مخالف للحدیث الصحیح عن ابی سلمة بن عبدالرحمن انه سال عائشه الحدیث ۔ (نصب الرایه ص۲۹۳)

یعنی ابو شیبہ کی وجہ سے یہ حدیث معلول (ضعیف) ہے اور اس کے ضعف پر سب محدثین کا اتفاق ہے اور ابن عدی نے اس کو لین کہا ہے اور یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کی مخالف بھی ہے۔ (لہٰذا قابل قبول نہیں ہے) فیقبل الصحیح ویطرح غیره کذا فی التعلیق الممجد عند نقل ھٰذا الکلام عن الزیلعی وابن الھمام وغیرھما ۔

(۵) ابن ہمام حنفی لکھتے ہیں :

واما ما روی ابن ابی شیبة فی مصنفه ..... فضعیف بابی شیبة ابراھیم بن عثمان جد الامام ابی بکر بن ابی شیبة متفق علیٰ ضعفه مخالفته للصحیح ۔ (فتح القدیر جلد اول ص۳۳۳ طبع مصر)

یعنی یہ حدیث ضعیف ہے اور ابو شیبہ کے ضعف پر سب متفق ہیں۔ نیز

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ حدیث حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کے مخالف ہے۔(اس لئے قابل حجت نہیں)۔

(۶) علامہ عینی حنفی اس حدیث کو شرح بخاری میں ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

كذبه شعبة وضعفه احمد وابن معين والبخارى والنسائى وغيرهم واورده ابن عدى هٰذا الحديث فى الكامل فى مناكيره انتهىٰ (عمدة القارى طبع مصر ص ۳۵۹ جلد پنجم)

یعنی اس حدیث کے راوی ابو شیبہ کو شعبہ نے کاذب کہا ہے اور امام احمد و ابن معین و بخاری و نسائی اور غیر ہم نے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن عدی نے اپنی کتاب "کامل" میں اس حدیث کو ابو شیبہ کی مناکیر میں ذکر کیا ہے۔

علامہ عینیؒ نے ان جرحوں میں سے کسی جرح پر کوئی اعتراض نہیں کیا ہے۔اس سے ثابت ہوتا ہے کہ ابو شیبہ پر کی گئی یہ سب جرحیں ان کے نزدیک مقبول اور معتبر ہیں۔ لہٰذا یہ حدیث بلاشبہہ ان کے نزدیک بھی ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔

(۷) علامہ ابو الطیب محمد بن عبدالقادر سندھی ثم المدنی نقشبندی حنفی اپنی ترمذی کی شرح ص ۴۲۳ ج ۱ میں لکھتے ہیں :

وورد عن ابن عباس قال كان رسول الله ﷺ يصلى فى رمضان عشرين ركعة والوتر رواه ابن ابى شيبة واسناده ضعيف وقد عارضه حديث عائشة هٰذا وهو فى الصحيحين فلا تقوم به الحجة انتهىٰ ۔

یعنی اس حدیث کی سند ضعیف ہے اور حضرت عائشہؓ کی صحیحین

www.sirat-e-mustaqeem.com

والی روایت کے یہ معارض بھی ہے۔ لہٰذا یہ حجت کے قابل نہیں ہے۔

(۸) مولانا عبدالحیٔ لکھنوی حنفی نے بھی اپنے مجموعہ فتاویٰ میں صراحۃً اس حدیث کو ضعیف لکھا ہے۔ (دیکھو جلد اوّل ص ۳۵۴)

(۹) مولانا انور شاہ کشمیری فرماتے ہیں:

"واما النبی ﷺ فصح عنه ثمان رکعات واما عشرون رکعة فهو عنه ﷺ بسند ضعیف وعلیٰ ضعفه اتفاق انتهیٰ۔ (العرف الشذی ص ۳۲۰)

یعنی نبی ﷺ سے تراویح کی آٹھ ہی رکعتیں صحیح طور پر ثابت ہیں، بیس رکعت والی روایت کی سند ضعیف ہے اور ایسی ضعیف ہے کہ اس کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے۔

(۱۰) مولانا محمد زکریا کاندھلوی حنفی اپنی شرح مؤطا میں لکھتے ہیں:

لا شك فی ان تحدید التراویح فی عشرین رکعة لم یثبت مرفوعا عن النبی ﷺ بطریق صحیح اصول المحدثین وما ورد فیه من روایة ابن عباس فمتکلم فیها علی اصولهم انتهیٰ۔ (اوجز المسالك جلد اوّل ص ۳۹۷)

یعنی اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ تراویح کی بیس رکعتوں کی تحدید و تعیین رسول اللہ ﷺ سے اصولِ محدثین کے طریق پر ثابت نہیں ہے اور جو روایت حضرت ابن عباسؓ سے بیس رکعات کے متعلق مروی ہے وہ باصول محدثین مجروح اور ضعیف ہے۔

(۱۱) خود مؤلف "رکعات تراویح) مولانا حبیب الرحمٰن مئوی کو بھی ہزار ہیرا پھیری کے باوجود یہ تسلیم کرنا پڑا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ چنانچہ لکھتے

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہیں :

"بہر حال ہم کو اتنا تسلیم ہے کہ ابراہیم ضعیف راوی ہے اور اس کی وجہ سے یہ حدیث بھی ضعیف ہے"۔(رکعات ص ۵۹)

ابو شیبہ پر کی گئی بعض جرحوں پر اعتراض :

"علامہ" مئووی کو یہ تو تسلیم ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے، کیوں کہ اس کا بنیادی راوی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان مجروح اور ضعیف راوی ہے۔ وہ یہ بھی مانتے ہیں کہ ابراہیم پر سخت سخت جرحیں کی گئی ہیں، لیکن اس کے باوجود وہ اس بات کے بھی مدعی ہیں کہ "جتنی جرحیں نقل کی جاتی ہیں سب مقبول نہیں ہیں۔ بعض ان میں سے مردود بھی ہیں"۔ اس کی مثال میں انہوں نے شعبہ کی تکذیب کو پیش کیا ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

"مثلاً نقل کیا جاتا ہے کہ شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کی ہے، مگر حق یہ ہے کہ شعبہ کی تکذیب قابل قبول نہیں ہے۔ جیسا کہ ذہبی کے بیان سے ظاہر ہے۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے :

كذبه شعبة لكونه روى عن الحكم عن ابن ابى ليلى انه قال شهد صفين من اهل بدر سبعون فقال شعبة كذب ولله لقد ذاكرت الحكم فما وجدنا شهد صفين احدًا من اهل بدر غير خزيمة قلت سبحان الله اما شهدها على اما شهدها عمار انتهىٰ

ترجمہ کے بعد فاضل مئوی لکھتے ہیں :

"دیکھئے اس بیان سے شعبہ کی تکذیب کی حقیقت کھل گئی اور معلوم ہو گیا کہ انہوں نے اس وجہ سے تکذیب کی تھی کہ ابراہیم نے حکم

www.sirat-e-mustaqeem.com

کے واسطہ سے ابن ابی لیلیٰ کا یہ بیان روایت کیا تھا کہ صفین میں ستر بدری صحابی شریک تھے، مگر جب شعبہ نے حکم سے مذاکرہ کیا تو ایک سے زیادہ بدری صحابی کی شرکت معلوم نہ ہو سکی۔ تو اس ابراہیم کا جھوٹ کیوں کر ثابت ہوا۔ ان کا جھوٹ تو جب ثابت ہوتا کہ شعبہ جب حکم سے مذاکرہ کرنے گئے تھے تو وہ یہ کہتے کہ میں نے ابراہیم سے یہ بیان نہیں کیا۔ مگر شعبہ حکم کا انکار نقل نہیں کرتے، بلکہ یہ کہتے ہیں کہ مذاکرہ سے صرف ایک صحابی ثابت ہوا۔ للہذا اس سے یہ تو پتا چلتا ہے کہ حکم نے ضرور بیان کیا تھا، مگر مذاکرہ کے وقت وہ ستّر کا نام نہیں بتا سکے۔ ایسی صورت میں الزام جو کچھ عائد ہو گا وہ حکم پر نہ کہ ابراہیم پر"۔ (رکعات ۵۷)

اس اعتراض کا جواب :

مولانا! حافظ ذہبی کے اس بیان پر ذرا غور کیجئے۔ واقعہ کی صورت یہ ہے کہ ابراہیم نے حکم سے یہ قول نقل کیا کہ صفین میں ستر بدری صحابی شریک تھے اور ابراہیم ہی نے یہ بھی بیان کیا کہ حکم نے یہ بات ابن ابی لیلیٰ سے روایت کی ہے۔ اب شعبہ کہتے ہیں کہ ابراہیم کا یہ بیان جھوٹ ہے۔ بس اس لئے کہ میں نے خود حکم سے اس کے بارے میں مذاکرہ کیا تو ہم نے سوائے خزیمہ کے کوئی ایسا بدری صحابی نہیں پایا جو صفین میں حاضر رہا ہو۔ یعنی اس مذاکرہ میں دو چار صحابہؓ کی تعداد بھی ثابت نہ ہو سکی۔ ستر تو بڑی بات ہے۔ للہذا حکم کی طرف سے اس تعداد کے بیان کی نسبت کرنا جھوٹ ہے۔

رہی یہ بات کہ "ابراہیم کا جھوٹ اس وقت ثابت ہوتا ہے جب حکم نے اس بیان سے انکار کیا ہوتا"۔ تو گزارش یہ ہے کہ انکار تو جب کرتے کہ شعبہ نے

www.sirat-e-mustaqeem.com

اپنے مذاکرہ میں ان سے یہ پوچھا ہوتا کہ آپ نے ابراہیم سے یہ بیان کیا ہے یا نہیں ؟ اگر انہوں نے یہ سوال کیا ہوتا تو اس کو "مذاکرہ" سے تعبیر نہ کرتے۔ اہل علم سمجھ سکتے ہیں کہ اس قسم کے سوال کو "مذاکرہ" نہیں کہا جاتا۔ "مذاکرہ" کی تعبیر سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبہ اور حکم کی گفتگو اس موضوع پر نہ تھی کہ حکم نے ابراہیم سے یہ بیان کیا ہے یا نہیں، بلکہ گفتگو اس موضوع پر تھی کہ جنگِ صفین میں کتنے بدری صحابی شریک تھے۔ اور بظاہر یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ اس سلسلے میں ان دونوں حضرات نے اپنی اپنی معلومات پیش کی تھیں۔ اسی لئے اس کو "مذاکرہ" سے تعبیر کیا ہے اور نتیجہ میں بھی فما وجدنا شهد صفين احد من اهل بدر غير خزيمة کہا ہے۔ (یعنی ہم نے سوائے خزیمہ کے کوئی ایسا بدری صحابی نہیں پایا جو صفین میں حاضر رہا ہو۔ اس عبارت میں فما وجدنا (ہم نے نہیں پایا) کا لفظ خاص طور سے قابل غور ہے۔ یہ نہیں کہا کہ : فما اخبرنا باحد ممن شهد صفين من اهل بدر غير خزيمة (یعنی مذاکرہ کے وقت حکم مجھ کو خزیمہ کے سوا کسی دوسرے کا نام نہ بتا سکے)۔

پس "علامہ" مئوی کا یہ کہنا کہ "حکم نے ابراہیم سے ضرور بیان کیا تھا" .... نرا تحکم اور محض بے دلیل دعویٰ ہے اور عبارت کے ظاہر الفاظ کے بالکل خلاف ہے اور وہ بیان کیسے کرتے جب کہ ان کو خود ہی اس تعداد کا علم نہ تھا۔ جیسا کہ شعبہ نے بتایا۔ "علامہ" مئوی کی یہ دیدہ دلیری بھی قابل داد ہے کہ ایک طرف تو بقول ان کے شعبہ جیسا محتاط اور پرہیز گار عالم ہے"۔ جو ابراہیم اور حکم دونوں کا شاگرد ہے اور دونوں کے حالات سے پوری طرح باخبر ہے وہ اپنی ذاتی معلومات اور پوری واقفیت کی بنا پر اس واقعہ کا سارا الزام ابراہیم پر عائد کرتا ہے۔ اور حلف کے ساتھ کہتا ہے كذب والله (بخدا ابراہیم نے جھوٹ کہا ہے) اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

دوسری طرف "علامہ' مئوی ہیں جو آج سینکڑوں برس کے بعد محض ظن و تخمین سے یہ فیصلہ صادر فرمارہے ہیں کہ "ایسی صورت میں الزام جو کچھ عائد ہو گا وہ حکم پر نہ کہ ابراہیم پر"۔ جل جلالہ

قولہ : پھر حافظ ذہبی نے شعبہ کے اس بیان کو بھی ایک ہی صحابی ثابت ہو سکا، یوں رد کر دیا کہ صفین میں حضرت علی اور حضرت عمار بالیقین شریک تھے تو ایک ہی کیسے ثابت ہوا۔ کم سے کم تین کہیے۔ یعنی اسی طرح اور تحقیق کیجئے تو ممکن ہے اور نکل آئیں"۔ (رکعات ص ۵۸)

ج : حافظ ذہبی کے اس اعتراض نے تو شعبہ کی تکذیب کو اور قوت پہنچادی ۔اس لئے ہ جس شخص کو ایسے مشہور صحابہ کی شرکت بھی یاد نہ آئے اور وہ تین کی تعداد بھی نہ بتا سکے بھلاوہ کیسے کہہ سکتا ہے کہ ستر بدری صحابی صفین میں شریک تھے۔ اسکے تو صاف معنی یہ ہیں کہ اس کی طرف تعداد کے بیان کرنے کی نسبت کرنا یقیناً جھوٹ ہے۔

رہا یہ کہ "تحقیق سے ممکن ہے اور نکل آئیں" تو حضرت وہ آپ کی تحقیق کا نتیجہ ہوں گے حکم کی تحقیق کا نہیں۔ اور یہاں زیر بحث حکم کی تحقیق اور بیان ہے۔ زیدو بکر کی تحقیق نہیں۔

قولہ : بہر حال اس بیان سے شعبہ کی تکذیب کا ناقابل قبول ہوناواضح ہو گیا۔ (رکعات ص ۵۸)

ج : جی نہیں !اس بحث کے بعد تو شعبہ کی تکذیب کا حق ہونا اور زیادہ محقق اور مدلل ہو گیا۔ اسی لئے آج تک کسی محدث اور فقیہ نے شعبہ کی اس تکذیب کو ناقابل قبول قرار نہیں دیا۔ خود حافظ ذہبی نے بھی اس تکذیب کو مردود نہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ٹھہرایا، بلکہ اس بات پر تعجب کا اظہار کیا کہ "خزیمہ کے سوا ہم نے کسی دوسرے بدری صحابی کی حاضری کو صفین میں نہیں پایا" انہوں نے ابراہیم کے بیان کی تصدیق نہیں کی ہے۔ تاکہ شعبہ کی تکذیب کا ردّ لازم آئے۔ علامہ عینی کا حوالہ گزر چکا کہ انہوں نے ابو شیبہ پر محدثین کی جو جرحیں بلا کسی ردو انکار کے نقل کی ہیں ان میں سب سے پہلے اسی جرح کو ذکر کیا ہے کہ کذبہ شعبۃ۔ اس کے بعد امام احمد بن حنبلؒ، امام بخاریؒ، ابن معینؒ، نسائیؒ وغیرہم کی تضعیف کو بیان کیا ہے۔

امام سیوطی فرماتے ہیں : ومن یکذبہ مثل شعبۃ فلایلتفت الی حدیثہ (المصابیح ص ۳) یعنی شعبہ جیسا حاذق محدث جس شخص کی تکذیب کرے اس کی حدیث قابل التفات بھی نہیں۔

بتایئے ! یہ باتیں شعبہ کی تکذیب کے ناقابل قبول ہونے کو واضح کرتی ہیں ؟ یا اس کے بکمال درجہ مقبول ہونے کو ؟

قولہ : علاوہ بریں کذب کا اطلاق ہمیشہ تعمد کذب (قصداً جھوٹ بولنے) پر نہیں ہوتا بلکہ بلاارادہ محض سہو و نسیان سے خلاف واقعہ بات بولنے پر بھی اسکا اطلاق بکثرت ہوتا ہے......... شعبہ کی تکذیب کا مطلب اس سے زیادہ اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ ابراہیم نے بے تحقیق بات نقل کر دی، یا ان سے بھول ہوئی ہے۔ (رکعات ص ۵۸)

ج : افسوس ہے کہ مولانا مئوی نے اس موقع پر بڑے تجاہل سے کام لیا ہے اور عوام کی ناواقفیت سے پوری طرح فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ اگر وہ رجال کی انہی کتابوں سے جن میں شعبہ کی یہ تکذیب منقول ہے۔ شعبہ کے بعض وہ دوسرے اقوال بھی ذکر کر دیتے جو انہوں نے ابراہیم کے متعلق کہے ہیں تو ان

www.sirat-e-mustaqeem.com

کی اس ''نکتہ آفرینی'' کا سارا بھرم کھل جاتا۔ اور دنیا جان لیتی کہ شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کس معنی میں کی ہے۔

سنیے! تہذیب التہذیب میں ہے :

قال معاذ بن معاذ العنبری کتبت الیٰ شعبة وهو فی بغداد ساله عن ابی شیبة القاضی اروی عنه فکتب الیٰ لا ترو عنه فانه رجل مذموم واذا قرأت کتابی فمزقه (ص ۱۲۵ ج ۱)

یعنی معاذ عنبری بیان کرتے ہیں کہ شعبہ بغداد میں تھے۔ میں نے ان کے پاس خط لکھ کر دریافت کیا کہ کیا ابو شیبہ قاضی واسط (کو اپنا استاد مان کر) ان سے حدیثیں روایت کروں ؟ تو شعبہ نے مجھے جواب میں لکھا کہ نہیں۔ ان سے کچھ مت روایت کرو وہ برا آدمی ہے۔ شعبہ نے یہ بھی لکھا تھا کہ میرا یہ خط پڑھنے کے بعد پھاڑ دینا۔ امام مسلم نے بھی مقدمہ صحیح مسلم میں شعبہ کے اس خط کا ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

حدثنی عبیدالله بن معاذ العنبری قال نا ابی قال کتبت الیٰ شعبة اسأله عن ابی شیبة قاضی واسط فکتب الیٰ لا تکتب عنه شیئا و مزق کتابی انتهیٰ ۔ (مسلم ص ۱۷)

شعبہ نے اپنا خط پھاڑ دینے کا حکم کیوں دیا تھا اس کی بابت امام نووی لکھتے ہیں :

امره بتمزیقه مخافة من بلوغه الیٰ ابی شیبة ووقوفه علیٰ ذکره له بما یکره لئلا ینالہ منه اذا اویترتب علیٰ ذالك مفسدة (انتهیٰ....)

''یعنی اس خط کو پھاڑ دینے کا حکم اس خوف سے تھا کہ شائد ابو شیبہ کو (جو

www.sirat-e-mustaqeem.com

دوسرے شہر واسط کے جج تھے)اس جرح و تنقید کی اطلاع ہو جائے تو وہ خفا ہو کر ان کے (شعبہ کی) درپے آزار ہو جائیں یا کوئی فساد کھڑا ہو جائے"۔

حافظ ابو الحجاج مزی کی تہذیب الکمال کے حوالہ سے شعبہ کا یہ قول تحفۃ الاخیار ص ۲۰ اور المصابیح للسیوطی ص ۳ میں بھی موجود ہے۔

اب بتایئے ! اگر ابراہیم کے متعلق شعبہ کا واقعی یہی خیال ہوتا کہ ان سے بھول ہو گئی ہے یا انہوں نے ایک بات بے تحقیق نقل کر دی ہے تو کیا ابراہیم سے روایت لینے کے بارے میں وہ اتنا تشدد اختیار کر لیتے کہ ان کی ساری روایتوں کو نا قابل اعتبار قرار دے دیتے ؟ اور لکھ دیتے کہ لا تکتب عنه شيئا یا لا ترو عنه (ان سے کوئی حدیث مت لو) اتنا ہی نہیں بلکہ اس کی وجہ یہ بتائی کہ : فانه رجل مذموم (اس لئے کہ یہ برا آدمی ہے) کیا بھول چوک ہو جانے پر بھی کسی انسان کی اس طرح مذمت کی جاتی ہے ؟۔

پس شعبہ کی تکذیب کا ہرگز وہ مطلب نہیں ہے جو علامہ مئوی نے سمجھا ہے یا زبردستی ہم کو سمجھانا چاہتے ہیں۔ اسی سلسلے میں ایک بات اور بھی قابل ذکر ہے وہ یہ کہ امام احمد بن حنبلؒ نے اسی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کے متعلق کہا ہے منكر الحديث قريب من الحسن بن عمارة (تهذيب التهذيب ص ۱٤٥ ج ۱) یعنی "یہ منکر الحدیث ہے اور حسن بن عمارہ کے قریب ہے"..... اب ذرا حسن بن عمارہ کا حال معلوم کیجئے۔ امام مسلم اپنی "صحیح" کے مقدمہ میں لکھتے ہیں :

حدثنا محمود بن غيلان قال ثناء ابو داؤد قال لی شعبة ائت جرير بن حازم فقل له لا يحل لك ان تروی عن الحسن بن عماره فانه يكذب قال ابو داؤد قلت شعبة كيف ذاك فقال ثنا عن الحكم باشياء لم اجد لها اصلا الخ ـ (مسلم شريف

www.sirat-e-mustaqeem.com

ص ۱۷)

یعنی ابو داؤد (طیالسی بصری) بیان کرتے ہیں کہ مجھ سے شعبہ نے کہا کہ جریر بن حازم کے پاس جاؤ اور ان سے کہو کہ تمہارے لئے حلال نہیں ہے کہ تم کوئی حدیث حسن بن عمارہ سے روایت کرو۔ کیوں کہ وہ جھوٹ بولتے ہیں۔ ابو داؤد کہتے ہیں کہ میں نے شعبہ سے پوچھا کہ کیسے ؟ تو شعبہ نے کہا کہ انہوں نے مجھ سے کئی چیزیں حکم کی روایت سے بیان کیں، لیکن تحقیق سے وہ بالکل بے اصل ثابت ہوئیں۔ (اس کے بعد شعبہ نے مثال کے طور پر دو چیزیں پیش کی ہیں)۔

امام نووی شرح مسلم میں اسی صفحہ پر لکھتے ہیں : والحسن بن عمارة متفق علی ضعفه وترکه (یعنی حسن بن عمارہ کے ضعف اور ترک پر سب محدثین کا اتفاق ہے) اسی طرح شعبہ کے متعلق لکھتے ہیں : وابو شیبة هو ابراهیم بن عثمان وکان قاضی واسط وهو ضعیف متفق علی ضعفه انتهیٰ ۔ (مسلم ص ۷)

"یعنی ابو شیبہ وہی ابراہیم بن عثمان ہیں۔ یہ شہر واسط کے قاضی (جج) تھے۔ ضعیف ہیں اور ایسے ضعیف ہیں کہ ان کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے"۔

ابراہیم اور حسن دونوں کے حالات کی مماثلت پر غور کیجئے۔ پھر یہ بھی دیکھئے کہ وہی حکم جن کی بابت شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کی ہے۔ انہی حکم کے متعلق شعبہ نے حسن بن عمارہ پر بھی یہی جرح کی ہے اور صاف صاف کہا ہے کہ "ان سے حدیث روایت کرنا حلال نہیں ہے"۔ اب سوچئے کہ امام احمدؒ کا اس محتاط جملہ سے کیا منشاء ہے کہ "ابراہیم حسن بن عمارہ کے قریب ہے"۔ اس کے بعد آسانی سے یہ بات بھی حل ہو جاتی ہے کہ شعبہ نے ابراہیم کی تکذیب کس معنی میں کی ہے ؟

بہر حال اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ ابراہیم کے متعلق شعبہ کی تکذیب اپنے معروف معنی کے ساتھ ہی ثابت ہے اور جرح اس کے نامقبول ہونے کی کوئی وجہ اور دلیل نہیں ہے۔

قولہ : یزید بن ہارون ابراہیم کے بڑے مداح تھے۔ فرماتے ہیں : ما قضی علی الناس یعنی فی زمانہ اعدل فی قضاء منہ (تہذیب) یعنی ہمارے زمانہ میں ان سے زیادہ عادل کوئی قاضی نہیں ہوا ....اس کی شہادت کے بعد ابراہیم کے تدین میں تو شک کی گنجائش نہیں رہتی۔ (رکعات ص ۵۹)

ج : یزید بن ہارون نے جو ابراہیم کے محکمۂ قضا کے منشی تھے۔ صرف مقدمات اور قضایا کے فیصلوں کے بارے میں ابراہیم کے عادل ہونے کی شہادت دی ہے۔ رہا یہ کہ ان کی عام زندگی میں تقویٰ اور ورع کی پابندی کا کیا حال تھا؟ تو اس کے متعلق یزید بن ہارون نے ایک لفظ بھی نہیں کہا ہے۔ جھگڑوں اور مقدمات کے فیصلوں میں عادل ہونے سے یہ کہاں لازم آتا ہے کہ عدالت اور تقویٰ کا وہ معیار پایا جاتا تھا جو روایت کے مقبول ہونے کے لئے شرط ہے؟ عدل فی القضاء تو بعض غیر مسلموں کا بھی ضرب المثل ہے۔ نوشیروانِ عادل کا نام آپ نے بھی سنا ہو گا۔ بقول شیخ سعدی مرحوم :

؎ نوشیرواں نمرد کہ نام نکو گذاشت

سیر واحادیث کی کتابوں میں واقعہ مذکور ہے کہ حضرت ہانی بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ جو مشہور تابعی شریح کے والد ہیں۔ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں ایک وفد کے ساتھ حاضر ہوئے۔ آنحضرت ﷺ نے ان کی قول کے لوگوں سے سنا کہ وہ ہانی کو ابو الحکم کہتے ہیں۔ آپؐ نے ہانیؓ سے اس کی وجہ دریافت کی۔ انہوں

www.sirat-e-mustaqeem.com

نے کہا:

ان قومی اذا اختلفوا فی شیئ اتونی فحکمت بینھم فرضی کلا الفرقین فقال رسول اللّٰہ ﷺ ماحسن ھٰذا فمالک من الولد قال شریح و مسلم وعبداللہ قال فمن اکبرھم قال قلت شریح قال فانت ابو شریح انتھیٰ (ابو داؤد باب تفسیر الاسم القبیح)

یعنی میری قوم کے لوگ جب کسی بات میں اختلاف اور جھگڑا کرتے ہیں اور وہ معاملہ میرے پاس لاتے ہیں تو میں جو فیصلہ کر دیتا ہوں اس پر دونوں فریق راضی ہو جاتے ہیں۔ آنحضرتؐ نے فرمایا یہ کام تو تم بہت اچھا کرتے ہو۔ مگر اس کی وجہ سے ابو الحکم کہلانا اچھا نہیں۔ الحکم اللہ تعالیٰ کی صفت ہے۔ اب سے تمہاری کنیت ابو شریح ہے۔

علامہ ابن عبد البر لکھتے ہیں:

ھانی کانی کنی فی الجاھلیة ابا الحکم لانہ کان یحکم بینھم فکناہ رسول اللّٰہ ﷺ بابی شریح اذا وفد علیہ وھو مشھور بکنیتہٖ (الاستیعاب برحاشیہ اصابہ ص۵۹۸ ج۳)

ظاہر ہے کہ فریقین متخاصمین کی رضامندی ظلم و جور کے فیصلے کے ساتھ نہیں ہو سکتی۔ اس لئے لازمی طور پر اس کے معنی یہی ہیں کہ ہانی اپنے فیصلے میں عدل و انصاف سے کام لیتے تھے۔ گویا اسلام سے پہلے ہی وہ عادل فی القضاء تھے۔

سوچنے کی بات ہے کہ جب عدل فی القضا سے کسی کا مسلمان ہونا لازمی نہیں آتا تو بھلا تدین اور تقویٰ، حفظ اور ضبط کا وہ مرتبہ جو قبول روایت کے لئے محدثین کے نزدیک معتبر ہے اس کا ثبوت صرف اتنی سی شہادت سے کیسے ہو

www.sirat-e-mustaqeem.com

جائے گا؟ محمد بن ابی لیلیٰ جو کوفہ کے قاضی تھے ان کی نسبت ساجی نے کہا ہے:
كان يمدح فی القضاء واما فی الحديث فلم يكن حجة (تهذيب التهذيب ص ۳۰۲ ج۹) یعنی "مقدمات کے فیصلے کے بارے میں توان کی تعریف کی جاتی ہے لیکن حدیث کی روایت کے باب میں وہ قابل حجت نہیں ہیں"۔

قولہ: اب رہی قوتِ حافظہ تو ابن عدی کی شہادت سے ثابت ہوتا ہے کہ ابراہیم کا حافظہ بھی بہت زیادہ خراب نہ تھا۔ اس لئے کہ ابن عدی نے اقرار کیا ہے کہ ابراہیم کی مرویات میں درست اور ٹھیک حدیثیں بھی ہیں۔ (رکعات ص ۵۹)

ج: لیکن ابن عدی نے یہ بھی اقرار کیا ہے کہ یہ حدیث (جس کو آپ نے اپنے مدعا کی سب سے پہلی دلیل قرار دے کر اس موقع پر پیش کیا ہے) ابراہیم کی ان حدیثوں میں سے نہیں ہے جو درست اور ٹھیک ہیں۔ یہ تو ابراہیم کی مناکیری میں سے ہے۔ جیسا کہ علامہ عینی نے لکھا ہے واورد له ابن عدی هذا الحديث فی الكامل فی مناكيره یعنی "ابن عدی نے کامل میں ابو شیبہ کی اس حدیث کو اس کی مناکیر میں ذکر کیا ہے"۔ گو ابراہیم کا حافظہ "بہت زیادہ خراب" نہ سہی، تاہم جتنا کچھ بھی خراب ہے اس کا اثر اس حدیث پر بھی پڑا جو غریب حنفی مذہب کا بظاہر سہارا سمجھی گئی۔ اس لئے یہ سہارا بھی ٹوٹ گیا اور اب مرفوع حدیث کے نام سے کوئی سہارا باقی نہ رہا۔

(فائدہ) جس طرح ابو شیبہ اس حدیث (زیر بحثؒ) کی روایت میں منفرد ہیں اسی طرح یزید بن ہارون اور ابن عدی کے مذکورہ بالا بیانوں کو ابو شیبہ کی تعدیل و توثیق قرار دینے میں "علامہ" مئوی متفرد ہیں۔ کسی محدث نے بھی ان صفتوں کی بناء پر ابو شیبہ کی توثیق نہیں کی ہے۔ یزید بن ہارون کے اس قول کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

راوی یحیٰ بن معین ہیں ، لیکن اس کے باوجود ابن معین نے ابراہیم ابو شیبہ کو ضعیف اورلیس بثقةٍ ہی کہا ہے۔(تہذیب التہذیب ص ۱۴۴ ج ۱) یہ وہی یحیٰ بن معین ہیں جن کو "علامہ مئوی نے عیسیٰ بن جاریہ پر جرح کے سلسلے میں لکھاہے۔"امام فن جرح وتعدیل یحیٰ بن معین" دیکھورکعات ص ۲۷۔ابو شیبہ کی بابت امام ابن المبارک نے کہاہے ارم به (تہذیب التہذیب ص ۱۴۵ ج ۱) یعنی پھینکو اس کو۔ یہ وہی ابن المبارک ہیں جن کی شان میں "علامہ" مئوی لکھتے ہیں "حضرت عبداللہ بن مبارک جن کی امامت اور علمی جلالت مسلّم اور متفق علیہ ہے .... (دیکھورکعات ص ۱۰)

کیاابن معین اور ابن مبارک کی جلالت اور فنی مہارت کا مظاہرہ صرف ہم پر رعب جمانے کے لئے ہے،اپنے عمل کرنے کے لئے نہیں ہے ؟

حافظ ابن حجر جنہوں نے تہذیب التہذیب میں یزید بن ہارون اور ابن عدی کے مذکورہ بالا دونوں قول ذکر کئے ہیں۔ تقریب التہذیب میں ابراہیم کو کم سے کم جس وصف کا مستحق قرار دیاہے وہ یہ کہ ان کومتروك الحديث لکھاہے اور حافظ یہ لفظ اس راوی پر بولتے ہیں جس کی قطعاً کسی نے توثیق نہیں کی اور اس کے باوجود وہ ایسی جرح کے ساتھ ضعیف ٹھہرایا گیاہے جو اس راوی کے ثقہ ہونے میں قادح ہے۔چنانچہ ان کی عبارت یہ ہے :

العاشرة من لم يوثق البتة وضعف مع ذالك بقادح واليه الاشارة بمتروك اومتروك الحديث او واهی الحديث اوسا قط انتهیٰ

حافظ کے اس بیان کے مطابق ابراہیم کی توثیق تو کسی نے نہیں کی۔ہاں اس کو ضعیف ٹھہرایا گیاہے اور ایسی علت کے ساتھ جو اس کے لئے قدح کا موجب ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

حافظ جلال الدین سیوطی نے اسی بات کو زیادہ وضاحت اور صفائی سے پیش کیا ہے۔چنانچہ لکھتے ہیں :

ومن اتفق هولاء الائمة علی تضعیفه لا یحل الاحتجاج بحدیثهٖ مع ان هذین الا مامین المطلعین الحافظین المستوعبین حکیافیه ما حکیا ولم ینقلا عن احد انه وثقه ولو بادنی مراتب التعدیل وقد قال الذهبی وهو من اهل الاستقراء التام فی نقد الرجال لم یتفق اثنان من اهل الفن علیٰ تجریح ثقة وتوثیق ضعیف ومن یکذبه مثل شعبة فلا یلتفت الی حدیثه مع تصریح الحافظین المذکورین نقلا عن الحفاظ بان هٰذا الحدیث مما انکر علیه وفی ذالك کفایة فی رده وهٰذا احد الوجوه المردود بها انتهیٰ بلفظه (المصابیح ص ۲)

علامہ سیوطی نے ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی زیر بحث حدیث پیش کرنے کے بعد اس کے بنیادی راوی ابراہیم کے متعلق حافظ ذہبی کی میزان الاعتدال اور حافظ ابو الحجاج مزی کی تہذیب الکمال کے حوالے سے ائمۂ حدیث کی سخت جرحیں نقل کی ہیں اور ان جرحوں کی روشنی میں اس حدیث اور اس کے راوی کی بابت اپنا مذکورہ بالا فیصلہ لکھا ہے۔جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جس راوی کی تضعیف پر بخاریؒ ، احمد بن حنبلؒ ، ابن معینؒ ، نسائیؒ ، ابو حاتم الرازیؒ ، ابن عدیؒ ، ابو داؤدؒ ، ترمذیؒ، احوص بن الفضلؒ وغیرہم جیسے ائمہ حدیث اور ماہرین فن متفق ہوں اس کی حدیث سے حجت پکڑنا اور استدلال کرنا حلال نہیں ہے۔بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ حافظ ذہبی اور حافظ مزی جیسے امامانِ فن و واقفانِ حال نے اس راوی کے متعلق ان جرحوں کے مقابلہ میں کسی محدث سے کوئی ادنیٰ درجہ کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

تعدیل اور توثیق بھی نقل نہیں کی ہے اور شعبہ جیسا امام حدیث جس کی تکذیب کرے اس کی روایت تو قابل التفات بھی نہیں ہے۔ حفاظ حدیث کی تصریح کے مطابق یہ حدیث منکر اور قابل ردّ ہے۔

دیکھئے علامہ سیوطی نے صاف لکھا ہے کہ ابراہیم کے متعلق کسی محدث سے کوئی ادنیٰ درجے کی توثیق و تعدیل بھی منقول نہیں ہے۔ اب اگر کوئی شخص محض "عدل فی القضاء" کی تعریف کو توثیق و تعدیل قرار دے اور اس کی بنا پر اس کی روایت کو مقبول بنانے کی کوشش کرے تو اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ یہ اس شخص کی نادانی ہے یا تجاہل۔

قولہ : لیکن ابراہیم اتنا ضعیف و مجروح نہیں ہے کہ اس کی وجہ سے یہ حدیث مصنوعی یا بے اصل روایتوں میں جگہ پانے کی مستحق ہو ۔(رکعات ص ۵۹)

ج : یہ طفل تسلی اور مغالطہ کی باتیں ہیں۔ یہ بتایئے کہ ازروئے اصولِ محدثین یہ حدیث مقبول ہے یا مردود۔ اگر مقبول ہے تو مقبول کی چار ہی قسمیں ہیں۔ صحیح الذاتہ، صحیح لغیرہ، حسن لذاتہ، حسن لغیرہ۔ ان چاروں میں کس میں داخل ہے ؟ اگر کسی میں نہیں جیسا کہ آپ نے خود تسلیم کیا ہے کہ یہ حدیث ضعیف ہے۔ جب ضعیف ہے تو ان چاروں میں سے کسی میں داخل نہیں ہو سکتی۔ اور جب مقبول کے کسی درجہ میں بھی اس کا شمار نہیں تو اب لامحالہ مردود ہوگی۔ بس اہل حدیث کا مدعا یہی ہے کہ یہ حدیث ناقابل اعتبار اور مردود ہے جیسا کہ امام سیوطی کا قول ابھی گزرا ہے۔

قولہ : وہ ایسی نہ سہی کہ بالکلیہ اسی پر اعتما کیا جائے لیکن ایسی بھی نہیں ہے کہ استدلال یا تائید کے موقع پر اس کو ذکر بھی نہ کیا جائے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

ج : اوّلاً آپ نے تو بالکلیہ اسی پر اعتماد کیا ہے۔ اس لئے کہ سب سے پہلی دلیل اسی کو ٹھہرایا ہے۔ اس کے بعد کی دلیلوں میں جو آثار آپ نے پیش کئے ہیں وہ تو آپ کے زعم میں اسی حدیث پر عمل ہے۔ گویا اصل اعتماد اسی حدیث پر ہوا۔ . . . . . . اب آپ فرما رہے ہیں کہ یہ ایسی نہیں ہے کہ اس پر بالکلیہ اعتماد کیا جائے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اب تک آپ نے جو کچھ لکھا ہے وہ سب غلط ہے اور صرف لڑنے جھگڑنے کا ایک مشغلہ ہے۔

ثانیاً جب یہ حدیث مردود ہے تو استدلال کے قابل کیسے ہو گی ؟ رہا تائید کا معاملہ تو جس حدیث کا بنیادی راوی مطعون بالکذب ہو وہ تائید کے موقع پر بھی ذکر کرنے کے قابل نہیں ہے۔ نیز تائید کے لئے یہ حدیث اس وقت پیش ہو سکتی تھی جب بیس رکعتوں کے ثبوت میں اس کے علاوہ کوئی دوسری مرفوع روایت ہوتی اور یہ اس کی تقویت کے لئے پیش کی جاتی ، لیکن جب سارا دارو مدار اسی روایت پر ہے اس کے سوا کوئی دوسری مرفوع روایت نہیں ہے تو اب تائید کے لئے اس کو ذکر کرنے کا کیا مطلب ہوا ؟

قولہ : یہی وجہ ہے کہ امام بیہقیؒ نے رکعات التراویح کی تعداد بیان کرنے کے لئے جو باب منعقد کیا ہے اس میں اس کو بھی ذکر کیا ہے۔

ج : اس باب میں امام بیہقیؒ نے سب سے پہلے حضرت عائشہؓ کی اس روایت کو ذکر کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ اسکو مولانا مئوی نے نہیں بتایا، کیونکہ اس سے ان کے اس زعم کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کا تعلق تراویح سے نہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے۔ نیز اس کے آخر میں امام بیہقی نے یہ بھی بتایا ہے کہ یہ حدیث صحیحین میں بھی ہے۔ گویا یہ اشارہ ہے کہ اس بات کی طرف کہ یہ روایت اعلیٰ درجہ کی صحیح ہے۔اس لئے باب میں قابلِ اعتماد اور لائق استدلال یہی روایت ہے۔

اس کے بعد بیس رکعات والی (زیر بحث) روایت لائے ہیں جس کے آخر میں صاف صاف لکھ دیا ہے کہ یہ ضعیف ہے۔ گویا اس باب میں اس کو ذکر کرنے سے امام بیہقی کا مقصد یہی تھا کہ دنیا کو اس کے ضعف پر متنبہ کر دیں۔ تاکہ کوئی ناواقف مولانا مئوی جیسے لوگوں کے بھرے میں آکر مغالطہ میں نہ پڑ جائے۔ اگر اس روایت کو امام بیہقی نے اس باب میں ذکر نہ کیا ہوتا تو وہ اس کا یہ عیب کس طرح ظاہر کرتے کہ اس کا بنیادی راوی ضعیف ہے۔ نیز اس حقیقت کی نقاب کشائی کس طرح ہوتی کہ اس کے متن میں " في غير جماعة " کی زیادتی بھی ہے جس کو ظاہر کرنے سے بعض تنگ نظر اور متعصب حنفی شرماتے ہیں۔

اللہ کی ہزار ہزار رحمتیں ہوں امام بیہقی اور ان جیسے تمام محدثین پر جنھوں نے اس قسم کی تمام فسوں کاریوں کا پردہ فاش کر دیا۔ سچ کیا ہے حالی مرحوم نے: ؎

گروہ ایک جویا تھا علمِ نبیؐ کا — لگایا پتا جس نے ہر مفتری کا
نہ چھوڑا کوئی رخنہ کذب خفی کا — کیا قافیہ تنگ ہر مدعی کا
کیے جرح و تعدیل کے وضع قانوں
نہ چلنے دیا کوئی باطل کا افسوں

(تنبیہ) یہ بات اس موقع پر قابل ذکر ہے کہ مولانا مئوی نے حضرت جابرؓ کے اس بیان پر بحث کے سلسلے میں کہ "آنحضرت ﷺ نے رمضان میں ہم لوگوں کو آٹھ رکعات تراویح اور وتر پڑھایا"۔ عیسیٰ بن جاریہ پر طویل گفتگو کی ہے۔ اور انہی

www.sirat-e-mustaqeem.com

(عیسیٰ) کی وجہ سے اس روایت کو رد کر دیا ہے۔ لیکن تقلیدی جمود و عصبیت کا یہ طرفہ تماشا دیکھئے کہ مولانا نے اپنے زعم میں جن وجوہ کی بناء پر عیسیٰ کی اس روایت کو بلا کسی تردّد و تذبذب کے ردّ کر دیا ہے وہ تمام وجوہ ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کی حدیث (زیر بحث) میں بدرجہ اتم موجود ہیں۔ اس کے باوجود ابو شیبہ کی روایت کو ردّ کرتے ہوئے "علامہ" مئوی کی زبان لڑکھڑا رہی ہے اور قلم پر رعشہ طاری ہے، بلکہ ہیر پھیر کر کسی نہ کسی درجہ میں اس کو کار آمد ہی ثابت کرنے کی کوشش فرما رہے ہیں۔

حدیث عیسیٰ پر (علامہ مئوی کی طرف سے کی گئی) ساری جرحوں کو لوٹا کر اگر ہم حدیثِ ابو شیبہ پر منطبق کر کے دکھائیں تو بڑا طول ہو گا۔ اس لئے اتنا تو نہیں تاہم دو ایک باتیں تمثیلاً ضرور پیش کر دینا چاہتے ہیں۔

عیسیٰ بن جاریہ کو امام ابو داؤد اور امام نسائی نے منکر الحدیث کہا ہے۔ اس جرح کی بابت حافظ سخاوی کی ایک عبارت کا ترجمہ کرتے ہوئے "علامہ" مئوی لکھتے ہیں :

یعنی منکر الحدیث ہونا آدمی کا ایسا وصف ہے کہ وہ اس کی وجہ سے اس بات کا مستحق ہو جاتا ہے کہ اس کی حدیث ترک کر دی جائے (اس سے حجت نہ پکڑی جائے اور قبول نہ کی جائے) اس تصریح کے بموجب ازروئے اصل عیسیٰ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ بالخصوص جب کہ حضرت جابرؓ سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے۔ دوسرا کوئی اس کا مؤید و متابع موجود نہیں ہے نہ کسی دوسرے صحابہؓ کی حدیث اس کی شاہد ہے۔ (رکعات ص ۲۸)

اس اقتباس پر غور کیجئے! "علامہ" مئوی نے حدیث عیسیٰ کے ردّ کرنے

www.sirat-e-mustaqeem.com

کی تین بیان کی ہیں۔ (الف) عیسیٰ منکر الحدیث راوی ہے۔ (ب) وہ اس بات کے بیان کرنے میں متفرد ہے۔ (ج) کسی دوسرے صحابی کی حدیث اس کی شاہد نہیں ہے۔

اب اسی معیار پر ابو شیبہ کی حدیث (زیر بحث) کو پرکھ کر دیکھئے اور "علامہ "مئوی کے "انصاف" کی داد دیجئے۔

(الف) حافظ ابن حجرؒ نے ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کے متعلق ائمہ محدثین سے جو جرحیں نقل کی ہیں ان میں چند جرحیں یہ ہیں۔ لکھتے ہیں:

وقال الترمذی منکر الحدیث وقال النسائی والدولابی متروك الحدیث وقال ابو حاتم ضعیف الحدیث سکتوا عنه وترکوا حدیثہ وقال الجوزجانی ساقط وقال صالح جزرة ضعیف لا یکتب حدیثه (تهذیب التهذیب ص ۱٤٤ ج ۱)

یعنی "امام ترمذیؒ نے کہا ہے کہ یہ منکر الحدیث راوی ہے۔ اور امام نسائی و دولابی نے کہا ہے کہ اس کی حدیث ترک کر دی گئی ہے، ابو حاتم نے کہا ضعیف الحدیث ہے۔ محدثین نے اس کی حدیث کو ترک کر دیا ہے۔ جوزجانی نے کہا پایۂ اعتبار سے گرا ہوا راوی ہے۔ صالح جزرہ نے کہا ضعیف ہے اور ایسا ضعیف ہے کہ اس کی حدیث لکھنے کے قابل بھی نہیں ہے"۔

(ب) سنن کبریٰ کے حوالہ سے امام بیہقی کا یہ قول پہلے گزر چکا ہے۔ تفرد به ابو شیبة ابراهیم بن عثمان العبسی الکوفی وهو ضعیف اه۔ یعنی ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان کوفی اس روایت کے بیان کرنے میں متفرد ہے اور یہ ضعیف راوی ہے۔

(ج) آنحضرت ﷺ سے بیس رکعات کا پڑھنا حضرت عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

کی اس روایت کے سوا کسی دوسرے صحابی سے بسند ضعیف بھی مروی نہیں ہے۔
لہٰذا ثابت ہوا کہ کسی دوسرے صحابہؓ کی حدیث اس کی شاہد بھی نہیں ہے۔
بتایئے اگر عیسٰی بن جاریہ کے خلاف کوئی انتقامی جذبہ کار فرما نہیں ہے، بلکہ سچ مچ اصول حدیث کے قواعد ہی کی بنا پر اس کی روایت کو رڈ کر دیا گیا ہے تو انہی قواعد کی رو سے ابو شیبہ کی روایت کے رد کر دینے میں کیوں تامل ہو رہا ہے۔ عیسٰی کی طرح اس کے بارے میں بھی کیوں صاف صاف نہیں کہہ دیا جاتا کہ "ابو شیبہ منکر الحدیث راوی ہے اور منکر الحدیث ہونا آدمی کا ایسا وصف ہے کہ اس کی وجہ سے وہ اس بات کا مستحق ہو جاتا ہے کہ اس کی حدیث ترک کر دی جائے، نہ اس سے حجت پکڑی جائے، نہ اس کو قبول کیا جائے۔ لہٰذا ازروئے اصل ابو شیبہ کی یہ روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔ بالخصوص جب کہ حضرت ابن عباسؓ سے اس بات کو نقل کرنے میں وہ متفرد ہے۔ دوسرا کوئی اس کا مؤید و متابع موجود نہیں۔ نہ کسی دوسرے صحابہ کی حدیث اس کی شاہد ہے"۔
وضوح دلائل کے بعد اعترافِ حق سے یہ انقباض دیکھ کر تو علامہ فلانی کی اس بات کی تصدیق کرنی پڑتی ہے کہ واذا مر علیھم حدیث یوافق من قلدوہ وانبسطوا واذا مرعلیھم حدیث لا یوافق قولھم او یوافق مذھب غیرہ فانقبضوا ۔ (ایقاظ ھمم اولی الابصار ص ۱۰۱)
یعنی ان مقلدین کا یہ حال ہے کہ اگر ان کو کوئی ایسی حدیث مل جاتی ہے جو ان کے امام کے قول کے موافق ہو (جیسے حدیث ابو شیبہ) تو بڑے خوش ہوتے ہیں، لیکن اگر کوئی ایسی حدیث سامنے آجائے جو ان کے مذہب کے موافق نہ ہو یا کسی دوسرے کے مذہب کی اس سے تائید ہوتی ہو (جیسے حدیث عیسٰی) تو اس کے قبول کرنے سے ان کو بڑا انقباض ہوتا ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

(فائدہ) اس سلسلہ میں ہماری یہ بات خیال سے محو نہ ہونی چاہیئے کہ عیسیٰ پر جو مبہم جرحیں کی گئی ہیں ان کے مقابلہ میں بعض مستند اور ماہرِ فن محدثوں نے ان کی توثیق و تعدیل بھی کی ہے۔ اور انہی الفاظ کے ساتھ کی ہے جو تعدیل کے باب میں عندالمحدثین معروف و متداول ہیں جس کا بیان پہلے گزر چکا۔ اس کے بر خلاف ابراہیم پر سخت جرحیں کی گئی ہیں ان کے مقابلہ میں کسی محدث نے بھی کوئی ایسا لفظ ابراہیم کی بابت استعمال نہیں کیا ہے جو تعدیل کے باب میں محدثین کی نزدیک بلحاظ فرق و مراتب مستعمل و متداول ہیں تاکہ کسی ادنیٰ درجہ ہی میں ابراہیم کی تعدیل ثابت ہو سکے۔ اسی لئے "علامہ" مئوی مجبور ہوئے ہیں کہ یزید بن ہارون نے جو ابراہیم کے "عدل فی القضاء" کی تعریف کی ہے اسی کو اپنی منہ زوری سے ابراہیم کے علم اور دیانت داری دونوں کی "زبردست شہادت" قرار دے کر کچھ دل کی بھڑاس نکال لیں، لیکن ظاہر ہے کہ محدثین کی شدید جرحوں کے مقابلہ میں اس کی حیثیت "ڈوبتے کو تنکے کا سہارا" سے زیادہ اور کچھ نہیں ہے۔

قولہ: اس کے بعد مجھے یہ بھی عرض کرنا ہے کہ ابو شیبہ کی یہ حدیث چاہے اسناد کے لحاظ سے ضعیف ہو، مگر اس لحاظ سے وہ بے حد قوی اور ٹھوس ہے کہ عہد فاروقی کے مسلمانوں کا اعلانیہ عمل اسی کے موافق تھا۔ یا کم از کم آخر میں وہ لوگ اسی پر جم گئے اور روایتوں سے حضرت علیؓ کے زمانے کے مسلمانوں کا عمل بھی اسی کے موافق ثابت ہوتا ہے اور چار ائمہ مجتہدین کے اقوال بھی اسی کے مطابق ہیں۔ (رکعات ص ٦٠)

ج: اسناد ہی نہیں بلکہ متن (مضمون حدیث) کے لحاظ سے بھی ابو شیبہ کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

اس حدیث کو محدثین نے اس کے مناکیر ہی میں شمار کیا ہے۔ ملاحظہ ہو حافظ ابن حجرؒ کی تہذیب التہذیب اور حافظ ذہبی کی میزان الاعتدال اور ابن عدی کی الکامل۔ اگر واقعی بات وہی ہوتی جو "علامہ" مئوی فرما رہے ہیں تو کم از کم اس کے متن کو تو محدثین اول علماء محققین نے منکر نہ قرار دیا ہوتا۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اسناد اور متن دونوں ہی کے اعتبار سے یہ حدیث ضعیف اور منکر ہے۔

رہا مسلمانوں کا عمل تو چلئے فرض کر لیجیے کہ عہد نبویؐ اور عہد صدیقیؓ کے بعد حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے زمانے میں مسلمان تراویح کی بیس ہی رکعات پڑھتے تھے، لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان مسلمانوں میں سے کسی ایک نے بھی یہ کہا ہے کہ ہم بیس اس لئے پڑھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ بیس ہی پڑھتے تھے ؟ کتب احادیث کا سارا دفتر چھان ڈالیے اور اسکا ایک ایک ورق پڑھ جایئے، مگر پوری کوشش صرف کرنے کے بعد بھی کسی صحابی یا کسی تابعی کا کوئی قول اس قسم کا ہرگز نہیں مل سکتا..... تو پھر محض بیس رکعات پڑھنے سے اس حدیث کو قوت کیسے پہنچ گئی ؟ اور اس کا ضعف کیسے دور ہو گیا ؟ یہ تو اس وقت ہوتا جب کہ عمل کرنے والوں نے اس حدیث کو اپنے عمل کا ماخذ اور مبنی قرار دیا ہوتا۔

اکابر اور مستند علماءِ احناف کے اقوال ہم پہلے پیش کر چکے ہیں جن میں انہوں نے صاف صاف اس بات کا اقرار کیا ہے کہ تراویح کی بیس رکعتیں یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت نہیں ہے بلکہ خلفاء راشدین کی سنت ہے۔

بتایئے اگر اس عمل کے لئے صحابہؓ نے حدیث ابو شیبہ ہی کو اپنا معمول بہ بنایا تھا تو ان علماءِ احناف نے یہ کیوں نہیں کہا کہ "یہ رسول اللہ ﷺ کی سنت نہیں ہے"۔

شیخ الاسلام امام ابن تیمیہؒ لکھتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ گیارہ یا تیرہ رکعتیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

پڑھتے تھے، لیکن اس میں قیام لمبا کرتے تھے :

فلما کان ذالك يشق على الناس قام بهم ابی بن کعب فی زمن عمر بن الخطاب عشرين ركعة يوتر بعدها اوی یخفف فيها القيام فكان تضعيف العدد عوضا عن طول القيام و کان بعض السلف يقوم اربعين ركعة فيكون قيامهااخف ويوتر بعدها بثلاث و کان بعضهم يقوم بست وثلاثين ركعة يوتر بعدها انتهىٰ (فتاوىٰ ابن تیمیه ص١٤٨ ج١)

یعنی جب طول قیام لوگوں پر شاق ہونے لگا تو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانہ میں حضرت ابی بن کعبؓ قیام میں تخفیف کر کے وتر کے علاوہ لوگوں کو بیس رکعات پڑھانے لگے۔ رکعات کی یہ تعداد زیادتی طولِ قیام کے عوض میں تھی۔ بعض سلف چالیس رکعتیں پڑھتے تھے تو ان کا قیام اور بھی ہلکا ہوتا تھا۔ اس کے بعد تین رکعت وتر پڑھتے تھے اور بعض بلا وتر چھتیس رکعتیں پڑھتے تھے۔

امام ابن تیمیہ کے اس بیان سے صاف ظاہر ہے کہ گیارہ یا تیرہ رکعات پر (جو آنحضرت ﷺ کی فعلی سنت ہے) حضرت عمر رضی اللہ عنہ وغیرہ کے زمانے میں رکعات کا جو اضافہ ہوا ہے اس کی بنیاد ابو شیبہ کی حدیث نہیں ہے۔ ورنہ ۳۶ اور ۴۰ رکعتیں نہ پڑھی جاتیں۔ بلکہ یہ اضافہ طولِ قیام کے عوض میں ہے۔ گویا یہ ایک اجتہادی امر ہے۔ اسی واسطے جن لوگوں نے جتنا ہی قیام ہلکا کیا اتنا ہی انہوں نے رکعات کی تعداد میں اضافہ کر دیا۔ یہی بات علامہ زرقانی نے بھی شرح مؤطا میں باجی کے حوالہ سے مزید وضاحت کے ساتھ لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو زرقانی شرح مؤطا مطبوعہ مصر ص ۲۱۵ جلد اول۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہی حال ہر چہار ائمہ مجتہدین کا ہے۔ ان میں سے کسی امام سے یہ ثابت نہیں ہے کہ انہوں نے بیس رکعت تراویح کی بنیاد اور دلیل حدیث ابو شیبہ کو قرار دیا ہو۔ حتی کہ خود امام ابو حنیفہؒ سے بھی یہ منقول نہیں ہے کہ انہوں نے اس عمل کے لئے حدیث ابو شیبہ کو ماخذ بتایا ہو۔ ”علامہ“ مئوی یا کسی دوسرے حنفی عالم میں اگر دم ہے تو کم از کم اپنے ہی امام سے اس کا ثبوت دیدیں۔

پس جب بیس رکعات پر عمل کرنے والے صحابہؓ یا تابعینؒ یا ائمہ دین سے یہی ثابت ہی نہیں ہے کہ انہوں نے اپنے عمل کا متمسک حدیث ابو شیبہ کو قرار دیا ہو۔ تو پھر ”اس حدیث پر ان کے عمل“ اور ”تلقی بالقبول“ سے اس کے ضعف کو دور کرنے کا خواب کس طرح شرمندہ تعبیر ہو سکتا ہے ؟ یہ بالکل ایک بے حقیقت افسانہ ہے جو محض عوام کو مغالطہ دینے کے لئے پیش کیا گیا ہے۔

یہ واضح رہے کہ صحابہؓ کے بیس رکعات پر عمل کرنے کی تحقیقی بحث آئندہ آئے گی۔ یہاں جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے یہ علی سبیل الفرض ہے

نیز یہ بھی ملحوظ خاطر رہے کہ یہ نقض ہم نے ”فی جماعۃ“ کی قید کو نظر انداز کر کے وارد کیا ہے ورنہ اس قید کا لحاظ کرنے کے بعد تو ابو شیبہ والی حدیث کا لگاؤ ”مسلمانوں کے علانیہ عمل“ کے ساتھ بالکل باقی نہیں رہتا۔ اس لئے اس ”عمل“ سے حدیث ابو شیبہ کے ضعف کے دور ہو جانے کا خواب، بس خواب ہی خواب اور ہوس ہی ہوس ہے۔

ان سب کے آخر میں مجھے یہ بھی بتانا ہے کہ امام سیوطیؒ نے صاف صاف لکھا ہے کہ ”اجماع“ کی موافقت کسی حدیث کی صحت کی دلیل نہیں ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

مما لا یدل علی صحۃ الحدیث ایضا کما ذکرہ اھل الاصول

www.sirat-e-mustaqeem.com

موافقة الاجماع له على الاصح لجواز ان يكون المستند غيره
(تدریب الراوی ص ۱۵)

قولہ : ان باتوں کے انضمام سے ابو شیبہ کی حدیث اس قدر قوی اور مستحکم ہو جاتی ہے کہ اس کے بعد اس کو ضعیف کہہ کر جان چھڑانا ناممکن سی بات ہو جاتی ہے (رکعات ص ۶۰)

ج : ابو شیبہ کی حدیث کے ساتھ ان باتوں کا انضمام ہوتا ہی نہیں۔ اس لئے اس کا ضعف باقی رہے گا۔ جو اس کا توں باقی ہے بلکہ اس لحاظ سے تو اس ضعف اور غیر مقبولیت اور زیادہ نمایاں اور محقق ہو جاتی ہے کہ خود بیس رکعات تراویح کے پڑھنے والے سلف بھی اس روایت کو ایک حجت قرار نہیں دیتے۔ جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک بھی یہ مرفوع روایت قابل احتجاج اور لائق استدلال نہیں ہے۔

رہا "جان چھڑانے" کا معاملہ تو مولانا ! یہ اہل حدیث کا کام نہیں ہے یہ مقلدین کا شیوہ ہے۔ چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ علیہ الرحمہ شیخ عزیز الدین بن عبدالسلام المتوفی ۶۶۰ھ سے نقل فرماتے ہیں :

ومن العجب العجيب ان الفقهاء المقلدين يقف احدهم على ضعف ما خذ امامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعا وهو مع ذلك يقلده فيه و يترك من شهد الكتاب والسنة والا قيسة الصحيحة لمذهبهم جموداً على تقليد امامه بل يتحيل لدفع ظاهر الكتاب والسنة وتأولها بالتأويلات البعيدة الباطلة نضالاً عن مقلده انتهى (حجة الله ص ۱۵۵ طبع مصر) ۔

"یعنی یہ تعجب کی بات ہے کہ بعض فقہاء مقلدین اپنے امام کی دلیل کے ضعف پر

www.sirat-e-mustaqeem.com

اچھی طرح مطلع ہو جانے کے باوجود بھی ان کی تقلید سے باز نہیں آتے اور اس کی بات نہیں مانتے جس کے مذہب کی تائید قرآن و سنت اور قیاس صحیح سے ہوتی ہے، بلکہ الٹے ظاہر کتاب و سنت سے جان چھڑانے کے لئے طرح طرح کے حیلے ڈھونڈتے ہیں اور اپنے امام کے قول کی حمایت میں قرآن اور حدیث کی غلط اور باطل تاویلیں کرتے ہیں"۔

علامہ فلانی فرماتے ہیں :

فترى كل واحد منهم يعظم امامه المجتهد تعظيما لا يبلغ به احد من اصحاب النبى ﷺ واذا وجد حديثا يوافق مذهبه فرح به وانقاد له و سلم وان وجد حديثا صحيحاً سالماً من النسخ والمعارض مؤيد المذهب غير امامه فتح له باب الاحتمالات البعيدة و ضرب عنه الصفح والعارض ويلتمس لمذهب امامه او جهاً من الترجيح انتهى (ايقاظ هھم اولى الابصار ص ١٠٩)

"یعنی مقلدین کا یہ حال ہے کہ وہ اپنے امام کی ایسی تعظیم کرتے ہیں جیسی صحابہؓ نے بھی رسول اللہ ﷺ کی نہ کی تھی۔ کسی امام کا مقلد جب کوئی حدیث اپنے امام کے مذہب کے موافق پاتا ہے تو خوش ہو کر اس کو قبول کر لیتا ہے، لیکن یہی شخص جب کوئی حدیث اپنے امام کے علاوہ کسی دوسرے کے مسلک کی تائید میں پاتا ہے تو اس کے قول کرنے سے اعراض کرتا ہے اور اس سے جان چھڑانے کے لئے طرح طرح کی بعید تاویلوں کے دروازے کھولتا ہے اور اس حدیث کے مقابلہ میں اپنے امام کے مذہب کو راجح ثابت کرنے کے دلیلیں ڈھونڈتا ہے حالانکہ وہ حدیث اپنی جگہ بالکل صحیح اور قابل قبول ہوتی ہے"۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

"علامہ" مئوی اس آئینہ میں اپنا چہرہ دیکھ لیں۔ ان کے سارے خط و خال صاف صاف نظر آرہے ہیں۔

قولہ : مولانا ثناء اللہ امرتسری نے ایک موقع پر اعتراف کیا ہے کہ
"بعض ضعف ایسے ہیں جو امت کی تلقی بالقبول سے رفع ہو گئے ہیں"
(اخبار اہلحدیث مؤرخہ ۱۹ اپریل ۱۹۰۷ء)

ج : اخبار اہل حدیث کا یہ شمارہ اس وقت ہمارے پاس موجود نہیں ہے اس لئے ہم وثوق کے ساتھ نہیں کہہ سکتے کہ اصل عبارت کیا ہے اور غالب گمان یہ ہے کہ مولانا مئوی نے بھی اخبار اہل حدیث امرتسر کا یہ پچاس برس کا شمارہ نہ تو ملاحظہ کیا ہے اور نہ یہ حوالہ انہوں نے براہِ راست وہاں سے اخذ کیا ہے۔ بلکہ یہ حوالہ پیرزادہ مولانا بہاء الحق قاسمی امرتسری کے رسالہ تنویر المصابیح سے لیا گیا ہے جو حجۃ الاسلام علامہ ابوالوفا ثناء اللہ امرتسری رحمہ اللہ کے ایک مضمون کے جواب میں ۱۳۶۲ھ مطابق ۱۹۴۳ء میں امرتسر سے شائع ہوا ہے اس رسالے کے ص ۷ کے حاشیہ میں یہ موجود ہے۔ یا مولانا ابو یوسف محمد شریف کوٹلوی کی کتاب التراویح سے نقل کیا گیا ہے جو اس سے بھی پہلے شائع ہوئی ہے، کیوں کہ ہم نے مقابلہ کر کے دیکھا ہے کہ مولانا مئوی کی اس کتاب کے بیشتر حوالے پنجاب کے اسی قسم کے پرانے شائع شدہ رسالوں ہی سے ماخوذ ہیں، لیکن اپنی وسعت نظر اور کثرت مطالعہ کی دھونس جمانے کے لئے مولانا مئوی نے ان رسالوں کے بجائے اصل ماخذوں کا حوالہ دے دیا ہے۔ بہر حال اگر مولانا امرتسری مرحوم و مغفور نے یہ لکھا بھی ہو تو اس کو اس موقع پر پیش کرنا بالکل بے محل ہے۔ اس لئے کہ اولاً تو مولانا نے "بعض ضعیف" لکھا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس "بعض" سے مراد وہی ضعف ہو سکتا ہے جو معمولی درجہ کا ہو۔ ایسا نہیں کہ جس کے راوی کو کاذب،

www.sirat-e-mustaqeem.com

رجل مذموم، منکر الحدیث، متروک الحدیث، ترکوا حدیثہ لا یکتب حدیثہ، ساقط ارم بہ وغیرہ سخت جرحوں سے مطعون کیا گیا ہو۔

ثانیاً ابو شیبہ کی جو حدیث اس وقت زیر بحث ہے اس کے متعلق صحابہؓ اور تابعین کے اقوال سے ”تلقی بالقبول“ کا ثبوت نہیں نہیں ہے۔ اس لئے مولانا امرتسریؒ کے اس قول حدیث ابو شیبہ کی بابت فائدہ اٹھانے کی کوشش کرنا یقیناً نا سمجھی ہے یا تجاہل۔

قولہ : بعض بعض مسائل ایسے بھی ہیں کہ ان کے باب میں سوائے ایک ضعیف حدیث کے دوسری کوئی چیز موجود نہیں ہے مگر ساری امت کا عمل اسی پر ہے............مثلاً............(رکعات ۶۱)

ج : یہ بات بھی یہاں بالکل بے موقع پیش کی گئی ہے۔ اس لئے کہ تراویح کی رکعات کی تعداد کے باب میں صحیح حدیثیں موجود ہیں۔ اس لئے یہ مسئلہ ان مسائل میں سے نہیں ہے جن کے باب میں ”سوائے ایک ضعیف حدیث کے دوسری کوئی چیز موجود نہیں ہے“ اور جب صحیح حدیثیں موجود ہیں تو اب اس مسئلہ میں ضعیف حدیث پر عمل کرنے کا سوال ہی نہیں پیدا ہوتا۔ اسی واسطے کسی صحابی یا کسی تابعی یا کسی ذمہ دار محدث سے اس قسم کا کوئی قول منقول نہیں ہے کہ والعمل علی حدیث ابی شیبة فی هذا الباب یعنی رکعات تراویح کے باب میں ابو شیبہ کی حدیث پر لوگوں کا عمل ہے۔ جیسا کہ امام ترمذی نے میراث کے اس مسئلہ کی بابت جس کو آپ نے اس موقع پر مثال میں پیش کیا ہے کہا ہے والعمل علی هذا الحدیث عندا اهل العلم ۔ یعنی اہل علم کے نزدیک اسی حدیث پر عمل ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

قولہ : ابو شیبہ کی اس حدیث پر ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ وہ صحیحین کی حدیث ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیرہ علی احدی عشرۃ رکعۃ (یعنی آنحضرت ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) کی مخالف ہے، مگر یہ اعتراض سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی ہے۔ (رکعات ص ۶۱، ۶۲)۔

ج : تعجب ہے کہ مولانا مئوی نے اس موقعہ پر اپنی عادت کے خلاف ان علماء کے نام کیوں نہیں بتائے جنہوں نے ابو شیبہ کی اس حدیث پر یہ اعتراض وارد کیا ہے۔ کہیں اس کی وجہ یہ تو نہیں ہے کہ اس "سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی اعتراض" کرنے والوں میں خود احناف کے بڑے بڑے علماء بھی شامل ہیں۔ وہ علماء جن میں ہر ایک اپنی اپنی جگہ پر ایوانِ حنفیت کا صدر نشین اور قصرِ حنفیت کا ایک مظبوط ستون ہے۔ مثلاً علامہ ابن الہمام المتوفی ص ۸۶۱ھ اور علامہ زیلعی المتوفی ۷۶۲ھ۔

علماء احناف میں علامہ ابن الہمام کا علمی مقام کتنا اونچا ہے اس کا اندازہ مولانا عبدالحیٔ حنفی لکھنویؒ کے مندرجہ ذیل بیان سے ہو سکتا ہے۔ لکھتے ہیں :

عدہ ابن نجیم فی بحر الرائق من اهل الترجیح و بعضهم من اهل الاجتهاد وهو رای نجیح تشهد بذلك تصانیفه و توالیفه انتهی (فوائد بہیہ ص ۶۵)

ابن نجیم نے ابن الہمام کو اہل ترجیح میں شمار کیا ہے جو اصطلاحاً مجتہد کا ایک درجہ ہے اور بعض نے تو ان کو مجتہد ہی کہا ہے اور یہ رائے بالکل صحیح ہے، ان کی تصانیف اس کی شاہد ہیں۔

علامہ زیلعی کے متعلق لکھتے ہیں :

كان من علماء الاعلام و برع فى الفقه والحديث مات سنة٢ ٧٦ له تخريج احاديث الهدايه وغيره ……و تخريجه شاهد علي تجره فى فن الحديث و اسماء الرجال و وسعة نظره فى فروع الحديث الى الكمال وله فى مباحث الحديث انصاف لايميل الى الاعتساف انتهى ۔ (فوائد بهيه ص ٨٢)

علماء اعلام میں سے تھے ، فقہ اور احادیث میں ممتاز تھے۔ ہدایہ وغیرہ کی حدیثوں کی تخریج کی ہے۔ (یعنی ان کا پتہ بتایا ہے کہ حدیث کی کن کن کتابوں میں یہ ملیں گی) ان کی تخریج سے رجال اور حدیث کے فن میں ان کے تجر اور وسعت نظر کا پتہ لگتا ہے۔ حدیث کے مباحث میں انہوں نے انصاف سے کام لیا ہے ان میں ضد اور عصبیت نہ تھی"۔

مولانا لکھنوی مرحوم نے ابن الہمام کے متعلق بھی یہی بات لکھی ہے کہ ان میں مذہبی تعصب نہ تھا۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

قد سلك فى اكثر تصانيف لا سيما فى فتح القدير مسلك الانصاف متجنباً عن التعصب المذهبى والاعتساف الا ماشاء اللّٰه انتهى ۔ (فوائد بهيمه ص ٦٥)

"یعنی ابن الہمامؒ نے اپنی اکثر تصانیف بالخصوص فتح القدیر (شرح ہدایہ) میں مذہبی تعصب اور عناد سے ہٹ کر انصاف کی راہ اختیار کی ہے۔" شائد یہی وجہ ہے کہ اللہ تعالی نے ان لوگوں کو اس بات کے اعتراف کرنے کی توفیق دی کہ ابو شیبہ کی یہ حدیث ضعیف ہے۔ اور حضرت عائشہؓ کی صحیح حدیث کے مخالف بھی ہے۔ (اس لئے قابل قبول نہیں ہے)

اگر "علامہ "مؤی کی طرح یہ لوگ بھی ضدی اور معاند حنفی ہوتے تو

www.sirat-e-mustaqeem.com

کبھی ان کی زبانِ قلم سے یہ بات نہ نکلتی کہ اس "سراسر غفلت اور ذہول پر مبنی اعتراض" وارد کرنے والوں میں مشہور محدث حافظ ابن حجرؒ المتوفی ۸۵۲ھ بھی ہیں۔بلکہ بقول مولانا عبدالحئیؒ لکھنوی جماعۃ من العلماء (علماء کی ایک جماعت ہے كذا فی التعليق الممجد)

فتح الباری کے حوالہ سے حافظ کا یہ کلام پہلے نقل ہو چکا ہے ۔ اس لئے اس کے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ہاں حافظ کی علمی شان کی طرف کچھ اشارہ ضروری ہے۔

مولانا عبدالحئیؒ ان کی شان میں لکھتے ہیں :

و كل تصانيفه تشهد بانه امام الحافظ محقق المحدثين زبدة الناقدين لم يخلف بعده مثلهٖ انتهى ۔ (تعلیقات فوائد بہیہ ص ۱۲)

یعنی ان کی تمام تصانیف اس بات کی شہادت دیتی ہیں کہ وہ حفاظ حدیث کے امام محدثین میں بڑے محقق اور حدیثوں کے پرکھنے والوں میں سب سے بہتر تھے۔ اپنے بعد انہوں نے اپنے جیسا کوئی عالم نہیں چھوڑا"۔ علامہ سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ لکھتے ہیں :

انتهت اليه الرحلة والرياسة فى الحديث فى الدنيا باسرها فلم يكن فى عصره حافظ سواه انتهى (حاشیہ شرح نخبہ ص ۲)

یعنی ساری دنیا میں حدیث کے فنون کی سرداری انہی پر ختم ہو گئی۔ان کے زمانہ میں ان کے سوا کوئی دوسرا حافظِ حدیث نہ تھا"۔

ان گذارشات کے پیش کرنے سے ہمارا منشاء صرف یہ دکھانا ہے کہ یہ حضرات اتنے گئے گذرے نہیں ہیں کہ مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی جیسے لوگ ان کو منہ چڑائیں۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

ع : لاکھ نادان سہی پر کیا تجھ سے بھی نادان ہوں گے

اس اعتراض کے جواب میں مولانا مئوی نے جو کچھ فرمایا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "حدیث صحیحین میں آنخضرت ﷺ کی ہمیشہ کی عادت نہیں بتائی گئی ہے، کیوں کہ حضرت عائشہؓ ہی نے دوسری جگہ فرمایا ہے کہ آپ تیرہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ تو جس طرح یہ کہنا کہ اکثر اوقات کے علاوہ کسی کسی وقت آپ نے تیرہ رکعتیں پڑھی ہیں، حدیث صحیحین کے خلاف نہیں ہے۔ اسی طرح یہ بیان کرنا کہ کسی وقت آپ نے بیس بھی پڑھی ہیں۔ حدیثِ صحیحین کے خلاف نہیں ہو سکتا۔"

لیکن یہ بات تو وہ کہہ سکتا ہے جو بیس رکعات کا پڑھنا بھی آنخضرت ﷺ سے ثابت اور صحیح مانتا ہو۔ جو لوگ اس کا انکار کرتے ہیں وہ کیسے کہہ سکتے ہیں کہ آپ نے کسی وقت میں بیس بھی پڑھی ہیں۔ چنانچہ جن لوگوں نے یہ اعتراض وارد کیا ہے۔ انہوں نے سب سے پہلے یہی کہا ہے کہ آنخضرت ﷺ کے عمل سے بسند صحیح بیس کا پڑھنا ثابت نہیں ہے بلکہ اس کے بر خلاف صحیح طور پر جو ثابت ہے وہ گیارہ یا تیرہ رکعات ہیں۔ اس سے زیادہ نہیں۔ ایسی متضاد بات کون ذی عقل انسان کر سکتا ہے؟ کہ ایک طرف تو وہ یہ کہے کہ آنخضرت ﷺ سے بیس پڑھنا ثابت نہیں اور دوسری طرف وہ یہ بھی تسلیم کرے کہ کسی وقت آپؐ نے بیس بھی پڑھی ہیں۔ اختلافاتِ اوقات و احوال پر ان اعمال کو محمول کیا گیا ہے جن کا صحیح طور پر ثبوت مسلّم ہے۔ گیارہ اور تیرہ کے اختلافات کے متعلق تفصیلی بحث پہلے گذر چکی ہے۔ وہاں ہم نے بتایا ہے کہ مولانا مئوی نے حافظ ابن حجرؒ کی بیان کردہ توجیہات کے نقل کرنے میں بڑی تلبیس و تدلیس سے کام لیا ہے۔ وہی حرکت مولانا مئوی نے یہاں بھی کی ہے۔ تنویر الحوالک کے حوالہ سے باجی شارح

www.sirat-e-mustaqeem.com

مؤطا کا جو قول نقل کیا ہے اس کے آخر کا ٹکڑا حذف کر دیا ہے جو ان کے مطلب کے خلاف ہے۔ اس عبارت کا آخری حصہ یہ ہے :

اور ضمت فيه ما كان يفتتح به صلاته من ركعتين خفيفتين قبل الاحدى عشرة انتهى ۔

یعنی گیارہ اور تیرہ رکعات کے اختلاف کو دور کرنے کے لئے یا تو یہ کہا جائے کہ جس روایت میں تیرہ رکعات پڑھنے کا ذکر ہے اس میں حضرت عائشہؓ نے دو ہلکی رکعتوں کو بھی شمار کر لیا ہے جو گیارہ رکعات سے پہلے آنحضرت ﷺ پڑھتے تھے۔

اس توجیہہ کو حافظ نے ارجح بتایا ہے ، مگر مولانا مؤی نے اپنی پوری کتاب میں کہیں اس کی طرف کوئی اشارہ تک نہیں کیا ہے۔ اس لئے کہ اس توجیہہ کے مطابق بیس کو کہیں "کھپانے" کی گنجائش نہیں ملتی۔

قولہ : علاوہ بریں ابو شیبہ کی حدیث صحیحین کی حدیث کی مخالف اس لیے بھی نہیں ہے کہ حدیث صحیحین میں تہجد کا بیان ہے (جیسا کہ اوپر بتایا جا چکا ہے) اور حدیث ابو شیبہ میں تراویح کا۔ (رکعات ص ۶۲ و ۶۳)

ج : صحیحین کی حدیث میں تہجد اور تراویح دونوں چیزوں کا بیان ہے۔ جیسا کہ تفصیل کے ساتھ اوپر بتایا جا چکا ہے اور اس کے خلاف مؤی صاحب کی تمام تلبیسات و تشکیکات کا پردہ اچھی طرح چاک کر دیا گیا ہے۔ جب اس میں تراویح کا بھی بیان ہے اور اس حصر کیساتھ ہے کہ گیارہ رکعات (بلا رکعتین خفیفتین اور تیرہ رکعات بشمول رکعتین خفیفتین) سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔ تو اب حدیث ابو شیبہ کیساتھ (جس میں بیس رکعتوں کا پڑھنا بیان کیا گیا ہے) مخالفت ظاہر ہے۔ ایسی صورت میں جو حدیث صحیح اور مقبول ہے وہی معتبر ہوگی اور جو ضعیف اور نامقبول

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے وہ رد کر دی جائے گی۔

مولانا مؤی نے کوئی ٹوٹی پھوٹی دلیل بھی اپنے دعوے پر پیش نہیں کی ہے کہ اب ابو شیبہ حدیث میں صرف تراویح کا بیان ہے، تہجد کا نہیں ہے۔ اگر وہ کوئی دلیل لاتے تو مقابلۃً اسی سے پتہ لگ جاتا کہ حدیث عائشہؓ (زیر بحث) میں تراویح کا بیان ہے یا نہیں۔ بشرطیکہ وہ دلیل نفس حدیث کے الفاظ سے متعلق ہوتی۔

احناف کی دوسری دلیل پر بحث

قولہ: (دوسری دلیل) امام بیہقیؒ کی سنن کبریٰ ص ۲/ ۴۹۶ میں

حضرت سائب بن یزید راوی ہیں: کانوا یقومون علی عهد عمر بن الخطاب رضی الله عنه فی شهر رمضان بعشرین رکعة۔

یعنی حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے میں لوگ رمضان کے مہینے میں بیس رکعت پڑھتے تھے اور اسی اثر کو امام بیہقیؒ نے دوسرے طریق سے معرفۃ السنن میں بھی روایت کیا ہے۔ (رکعات ص ۶۳)

ج: سنن کبریٰ کی اس روایت میں جہاں بیس رکعت پڑھنے کا ذکر ہے وہیں ان بیس رکعتوں کے ادا کرنے کی کیفیت کا بھی بیان ہے، لیکن مولانا مؤی نے مصلحتاً اس کو حذف کر دیا ہے۔ حدیث کے الفاظ یہ ہیں:

قال و کانوا یقرؤن بالمئین و کانوا یتوکؤن علی عصیهم فی عهد عثمان بن عفان رضی الله عنه من شدة القیام۔

یعنی لوگ وہ سورتیں پڑھتے تھے جن میں آیتوں کی تعداد سو سے زیادہ ہے اور حضرت عثمانؓ کے زمانے میں تو اتنا لمبا قیام کرتے تھے کہ لوگ (تھک کر) لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے"۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

مولانا مئوی نے یہاں اس روایت کا یہ ٹکڑا اس لیے حذف کر دیا ہے کہ احناف بیس رکعتوں پر تو عامل ہیں، مگر اس کی اس کیفیت پر عامل نہیں ہیں۔ اور مولانا مئوی اس سے پہلے اہل حدیث کو یہ الزام دے چکے ہیں کہ یہ لوگ جس حدیث کی بنیاد پر گیارہ رکعت تراویح کے قائل ہیں، اس حدیث میں گیارہ رکعتوں کے ادا کرنے کی جو کیفیت بیان کی گئی ہے اس پر اہل حدیث عمل نہیں کرتے .... تو اب بعینہ یہ الزام احناف پر بھی عائد ہوتا ہے اور مولانا کے پاس اس کا کوئی جواب تھا نہیں۔ اس لئے "جان چھڑانے" کی اس کے سوا کوئی صورت نظر نہ آئی کہ اس ٹکڑے کو حذف ہی کر دیں (۱)۔

ایں کار از تو آید و مرداں چنیں کنند

اس روایت کی اسناد پر کلام : مولانا شوق نیموی مرحوم نے آثار السنن ص ۲/۵۴ پر تعلیق میں اس روایت کے تمام راویوں کی توثیق بیان کی ہے۔ چنانچہ اس کے پہلے راوی ابو عبداللہ بن فنجویہ کی بابت لکھا ہے فھو من کبار المحدثین فی زمانہ لا یسئل عن مثلہٖ (یہ اپنے زمانے کے بڑے محدثوں میں ہیں۔ ان جیسوں کے متعلق یہ سوال نہیں ہو سکتا کہ وہ کیسے ہیں) نیموی کی اس بات پر محدث مبارک پوریؒ نے تحفۃ الاحوذی ص ۲/۷۵ میں گرفت فرمایا اور لکھا ہے کہ مجرد کونہ من کبار المحدثین لا یستلزم کونہ ثقۃ (یعنی صرف اتنی بات سے کہ وہ بڑے محدثوں میں ہیں، یہ لازم نہیں کہ وہ ثقہ بھی ہوں) اس عبارت میں مجرد کونہ (صرف بڑے محدث ہونے) کا لفظ خاص طور سے قابل لحاظ تھا۔ مگر مولانا مئوی کی دیانت دیکھیے کہ انہوں نے اس عبارت کا

---

(۱) اس سے پہلے رکعات ص ۲ اور ص ۵۳ کے حاشیہ میں جو مختصر تذکرہ اس ٹکڑے کا مولانا مئوی نے کیا ہے وہاں بھی اس الزام کا کوئی جواب نہیں دیا ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

جو ترجمہ پیش کیا ہے۔ اس میں اس لفظ کا ترجمہ ہی چھوڑ دیا ہے۔ لکھتے ہیں: "بڑے محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازمی نہیں آتا"۔ (رکعات ص ۴۱)

بتلایئے اس ترجمہ سے "مجرد کونہ" کا مفہوم کس طرح ادا ہوتا ہے؟

یہ "اختصار" صرف اس لئے فرمایا گیا ہے کہ اس "تصرف" کے بغیر ان اعتراضات کے لئے کوئی گنجائش ہی نہیں ملتی جن کو مولانا مئوی نے اس موقع پر اپنے زعم میں بڑے اہتمام وادعا کے ساتھ پیش فرمایا ہے اس لئے کہ حدیث اور رجال پر نظر رکھنے والا کوئی اہل علم اس بات میں شک نہیں کر سکتا کہ "محض بڑا محدث یا بڑا عالم ہونا" اس کی عدالت اور ثقاہت کو مستلزم نہیں ہے، لیکن ہمارے مولانا مئوی کے نزدیک یہ بات بڑے اچھنبے کی ہے اس لئے ان کی تسکین کے لئے چند مثالیں ہم پیش کرتے ہیں۔ حافظ ذہبی لکھتے ہیں:

الحارث بن عبداللّٰہ الھمدانی الاعور من کبار علماء التابعین علی ضعف فیه (میزان الاعتدال ص ۲۰۲ ج ۱)

یعنی حارث اعور تابعین میں بڑے علماء میں سے ہیں، مگر روایت میں ضعیف ہیں"۔

امام نووی ان کے متعلق لکھتے ہیں متفق علی ضعفه یعنی ان کے ضعف پر سب کا اتفاق ہے (شرح مسلم ص ۱۴ ج ۱) حافظ ذہبی نے ان کے متعلق یہ بھی لکھا ہے و کان من اوعیة العلم یعنی علم کے جامع تھے...... گویا حدیث، فقہ، تفسیر وغیرہ بہت سے علوم کے اعتبار سے ان کا شمار "بڑے علما" میں ہے۔ بالفاظ دیگر بڑے محدث، بڑے فقیہ وغیرہ ہیں، لیکن پھر بھی ثقہ نہیں بلکہ ضعیف ہیں۔

(۲) یہی حافظ ذہبی حسن بن عمارہ کوفی کی نسبت لکھتے ہیں و کان من کبار

www.sirat-e-mustaqeem.com

الفقهاء فی زمانہٖ ۔ (میزان الاعتدال ص ۲۳۸ ج ۱) یعنی اپنے زمانے کے بڑے فقہاء میں سے ہیں لیکن روایت کے اعتبار سے بالاتفاق ضعیف اور ناقابلِ وثوق ہیں۔ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

(۳) عبدالکریم بن ابی المخارق ابو امیہ کی بابت امام نووی لکھتے ہیں: وکان عبدالکریم ھذا من فضلاء فقھاء البصرۃ (یعنی یہ عبدالکریم بصرہ کے فضلاء فقہاء میں سے ہیں) لیکن ساتھ ہی یہ بھی لکھتے ہیں: وممن نص علی ضعف عبد الکریم ھذا سفیان بن عیینۃ وعبدالرحمن بن مھدی ویحی بن سعید القطان واحمد بن حنبل وابن عدی انتھیٰ (شرح مسلم ص ۱۶ ج ۱) یعنی ان سب محدثین نے ان کی بصراحت تضعیف کی ہے۔ فتح الملہم ص ۲۳۶ ج ۱ میں ہے: وقال ابن عبد البر مجمع علیٰ ضعفہٖ یعنی ان کے ضعف پر محدثین کا اجماع ہے۔

(۴) نعیم بن حماد الخزاعی احد الائمۃ الاعلام علی لین فی حدیثہ کنیتہ ابو عبد اللہ الغرضی الاعور الحافظ سکن مصر۔ (میزان الاعتدال ص ۲۳۸ ج ۳)

غور کیجئے! حافظ ذہبیؒ نے نعیم بن حماد کو ایک بڑا امام اور حافظ کہا ہے، لیکن اس کے باوجود روایتِ حدیث کے اعتبار سے ان کی شان میں وہ لفظ استعمال کیا ہے جس کا شمار تعدیل و توثیق میں نہیں بلکہ الفاظ جرح میں ہے۔ خواہ معمولی اور ہلکے درجہ کی سہی۔ تاہم ہے جرح ہی۔ اس کو توثیق نہیں کہیں گے۔ اسماء الرجال کی کتابوں میں ایسی بہت سی مثالیں موجود ہیں مگر ؎

اندکے با تو گفتم و بدل ترسیدم
کہ آزردہ شوی ورنہ سخن بسیار است

ان مثالوں کی موجودگی میں اب اس میں کیا شبہہ باقی رہ جاتا ہے کہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

محدث مبارک پوریؒ نے مولانا نیموی کی جو گرفت کی ہے وہ بالکل حق اور صواب ہے۔ اس گرفت کا جواب دینے کے لئے مولانا مئوی نے ہاتھ پاؤں تو بہت مارے ہیں، لیکن مغالطہ آمیز باتوں اور غیر متعلق عبارتوں کے سوا اور کچھ پیش نہیں کر سکے۔

چنانچہ ابن الصلاح اور خطیب کے حوالے سے اس بحث کے سلسلے میں جتنی عبارتیں مولانا مئوی نے نقل کی ہیں وہ سب بے محل اور امر زیر بحث سے قطعاً بے تعلق ہیں۔ ان میں کسی میں بھی یہ نہیں لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص فنی معلومات کی وجہ سے بڑا عالم، بڑا فقیہ، بڑا محدث مانا جائے تو محض اتنی ہی بات سے لازم آجاتا ہے کہ وہ روایت کے اعتبار سے بھی ان تمام صفات و شروط کا حامل ہے جو روایت کی مقبولیّت اور راوی کی ثقاہت کے لئے ضروری قرار دی گئی ہیں۔ حافظ ابن الصلاح اور علامہ خطیب نے تو بالکل ایک دوسری ہی بات کہی ہے۔ انہوں نے جو کچھ کہا ہے اس کا حاصل تو یہ ہے کہ جس راوی کی عدالت، ثقاہت، امانت، شہرت عام رکھتی ہو، بکثرت اس کا چرچا اور شیوع ہو، جیسے امام مالک، شعبہ، سفیان، اوزاعی، لیث، ابن المبارک، وکیع، احمد بن حنبل، یحیٰ بن معین، علی بن المدینی وغیر ہم۔ تو ایسے لوگوں کی عدالت و ثقاہت کا ثبوت اس بات کا محتاج نہیں ہے کہ کوئی خاص شخص نصاً و لفظاً ان کی توثیق کرے۔ حافظ ابن الصلاح کے ان الفاظ پر غور کیجئے:

فمن اشتهرت عدالته بين اهل النقل او نحوهم من العلم و شاع الثناء عليه بالثقة و الامانة استغنىٰ فيه بذلك من بينة شاهدة بعد التة تنصيصاً ۔ (مقدمه ص ٤٠)

حافظ ابو بکر خطیب بغدادی کے باب کا حوالہ تو آپ نے دے دیا، لیکن

www.sirat-e-mustaqeem.com

اس کے الفاظ پر غور کرنے کی توفیق نہ ہوئی۔وہ لکھتے ہیں :

باب فی المحدث المشهور بالعدالة والثقةَ والامانة لا یحتاج الی تزکیة المعدل ۔ (کفایه ص ٨٦)

دیکھئے! یہ حضرات یہ نہیں کہتے کہ جس کے محدث ہونے کی شہرت ہو جائے،بلکہ یہ کہتے ہیں کہ جس کی عدالت ، ثقاہت ،اور امانت کی عام شہرت ہو وہ تزکیہ معدل سے مستغنیٰ ہے۔

پھر ان عبارتوں کو آپ کے مدعا سے کیا تعلق ہے۔ خواہ مخواہ عوام کو مغالطہ دینا اور ان کی ناواقفیت سے فائدہ اٹھانے کی کوشش کرنا،یہ کہاں کی دیانت ہے ؟

اسی سلسلے میں رکعات ص ۴۳ پر ابن عبدالبر کا جو کلام مولانا مئوی نے مقدمہ ابن الصلاح کے حوالہ سے نقل کیا ہے،افسوس ہے کہ اس کے نقل کرنے میں بھی خیانت کی گئی ہے۔اس کی آخر کا وہ حصہ جس میں حافظ ابن الصلاح نے ابن عبدالبر کی تردید کی ہے،اس کو نقل نہیں کیا گیا۔ مولانا مئوی کی خیانت کا یہ کوئی پہلا موقع نہیں ہے ۔ بلکہ اس کتاب میں بیشتر مقامات میں انہوں نے اس افسوسناک حرکت کا ارتکاب کیا ہے۔ اگر دیدۂ عبرت ہو تو یہی بات اس نزاع کا بآسانی فیصلہ کردیتی ہے کہ کسی کو محض ”علامہ کبیر“اور ”محدث شہیر“لکھ دینے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس میں ثقاہت ، عدالت اور امانت کا تحقق بھی ہو۔ فافہم

اس تمہید کے بعد مولانا مئوی نے ابن فنجویہ کی عدالت و ثقاہت ثابت کرنے کی کوشش کی ہے مگر کوئی ”بڑا محدث“ بھی ثابت نہ کر سکے ۔ ثقاہت اور ثقاہت کی عام شہرت تو بڑی بات ہے۔ چنانچہ وہ لکھتے ہیں :

قولہ : جب یہ ثابت ہو چکا تو اب سنئے کہ ابن فنجویہ کی علمی شہرت اور محدثین میں ان کی مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت

www.sirat-e-mustaqeem.com

چاہیئے کہ وہ بھی سنن نسائی کے اس نسخہ کے جو ہندوستان میں متداول ہے، ایک راوی ہیں۔ جنھوں نے ابن السنی سے اس کو سنا ہے۔ (رکعات ص ۴۴)

ج : لیکن میں کہتا ہوں کہ ابن فنجویہ کی عدم شہرت اور محدثین میں ان کی غیر مقبولیت کا اس سے بڑھ کر اور کیا ثبوت چاہیئے کہ علامہ حافظ تاج الدین سبکی نے طبقات الشافعیہ ص ۹۶ ج ۲ میں امام ابوبکر ابن السنی کا ترجمہ تفصیل سے پیش کیا ہے۔ ان کے اساتذہ اور تلامذہ دونوں کے ناموں کی فہرست پیش کی ہے، لیکن اس سلسلے میں ابن فنجویہ کا نام کہیں ڈھونڈنے سے بھی نہیں ملتا۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ علامہ سبکی کی نگاہ میں ان کی کوئی خاص اہمیت نہیں ہے۔ اگر واقعی وہ "علمی شہرت" اور "محدثین میں مقبولیت" کے حامل ہوتے تو علامہ سبکی ان کو کبھی نظر انداز نہ کرتے۔

قولہ : اور ذہبی نے ۴۱۴ھ میں مرنے والے مشاہیر کے ضمن میں ان کا ذکر یوں کیا ہے: والمحدث ابو عبداللہ حسین بن محمد بن حسین بن عبداللہ بن فنجویہ (۱) الثقفی الدینوری نیشاپوری (۲) (ص ۲۴۴ ج ۳، رکعات ص....)

ج : لیجئے صرف "محدث" لکھا ہے۔ نہ محدث شہیر نہ محدث کبیر نہ من کبار المحدثین نہ اس قسم کا کوئی اور لفظ۔ تو کیا اتنی سی بات سے ان کی ثقاہت یا ثقاہت کی شہرت عام کا ثبوت ہو گیا؟

میں کسی طرح باور نہیں کر سکتا کہ آپ اتنا بھی نہ جانتے ہوں گے کہ

---

(۱) فنجویہ بفتح الفاء و مسکون النون و فتح الجیم کذا فی ھامش التذکرۃ الحافظ للذھبی۔

(۲) نیشاپوری غلط ہے۔ صحیح "بنیسابور" ہے۔ دیکھو! تذکرۃ الحفاظ للذہبی ص ۲۴۴ جلد ۳۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

"محدث" ثقہ بھی ہوتا ہے اور غیر ثقہ بھی۔ مقبول بھی ہو سکتا ہے اور غیر مقبول بھی۔ پھر اس حوالے کے پیش کرنے سے آپ کو کیا فائدہ پہونچا؟

قولہ : اور ابن الاثیر جزری نے لکھا ہے :

عرف بها ابو عبدالله الحسين بن محمد بن الحسين بن فنجويه ، الفنجوى الدينورى الحافظ روى عن ابى الفتح محمد بن الحسين الازدى الموصلى و ابى بكر بن مالك القطعى وغيرهما روى عنه ابو اسحاق الثعلبى فاكثر فى تفسيره و يذكر كثيرا فيقول اخبرنا الفنجوى (رکعات ص)

ج : مولانا مؤی نے اس عبارت کے متعلق اپنی کتاب میں کوئی حوالہ نہیں دیا ہے کہ ابن الاثیر جزری نے یہ کہاں لکھا ہے۔ اس لئے اولاً تو ایسی بے حوالہ بات قابلِ التفات ہی نہیں ہے اور ثانیاً محض "حافظ" کہنے سے ان کی توثیق لازم نہیں آتی۔ جیسا کہ نعیم بن حماد کی بابت امام ذہبی کا بیان گذر چکا کہ انہوں نے نعیم کو حافظ کہا ہے اور اس کے باوجود ان پر جرح بھی کر دی ہے۔ ثالثاً ان کے استاد اور کچھ شاگرد کے نام معلوم ہو جانے سے زیادہ سے زیادہ یہ ہوگا کہ ان کی ذات مجہول نہ رہے گی، لیکن اس سے ان کی عدالت ثابت نہ ہوگی۔ حافظ ابو بکر خطیب بغدادی لکھتے ہیں :

و اقل ما تر تفع به الجهالة ان يروى عن الرجل اثنان فصاعداً من المشهورين بالعلم .... قلت الا انهلا يثبت له حكم العدالة بروايتهما عنه و قد زعم قوم ان عدالته تثبت بذلك و نحن نذكر فساد قولهم بمشيئة الله و توفيقه انتهى ـ (كفايه ص ٨٨)

www.sirat-e-mustaqeem.com

یعنی جس شخص سے کم از کم دو مشہور محدث روایت کریں اس کو مجہول نہیں کہا جائیگا...... مگر اس سے اس کے لیے عدالت کا حکم ثابت نہیں ہو گا۔ کچھ لوگوں کا یہ زعم ہے کہ اس سے اس کا عادل ہونا ثابت ہو جائیگا (مگر یہ قول فاسد ہے) ہم اس کا فاسد ہونا ثابت کرتے ہیں (اس کے بعد خطیب نے اس قول کے فاسد ہونے کے دلائل ذکر کیے ہیں)

قولہ : اور سمعانی نے برہان دینوری کے شاگردوں میں ان کا نام لیا ہے اور امام بیہقی نے سنن میں ان سے بکثرت روایت کی ہے۔ (رکعات ص....)

ج : لیکن سمعانی نے ان کو نہ تو "من کبار المحدثین" کہا ہے۔ جیسا کہ مولانا نیموی کا عویٰ ہے اور نہ ان کی عدالت و ثقاہت کی "عام شہرت" کو ثابت کیا ہے۔ جیسا کہ آپ کی تمہید کا منشاء ہے۔ اس لئے یہ حوالہ بھی آپ کے لئے کچھ مفید نہیں....... اسی طرح امام بیہقی نے یہ کب دعویٰ کیا ہے کہ انہوں نے اپنی سنن میں صرف "ثقہ" راویوں سے روایتیں لی ہیں۔ اور صرف صحیح روایتوں کے لانے کا التزام کیا ہے۔ جب ایسا نہیں ہے تو اس سے ابن فنجویہ کا ثقہ ہونا کیسے ثابت ہو گیا؟۔

قولہ : کیا ان تفصیلات کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے جو یہ کہہ سکے کہ بڑا محدث ہونے سے ثقہ ہونا لازم نہیں آتا۔ (رکعات ص...)

ج : کیا ان بے جان تفصیلات کی حقیقت معلوم ہو جانے کے بعد بھی کسی میں جرأت ہے جو یہ کہہ سکے کہ ان تفصیلات سے ابن فنجویہ کا "بڑا محدث ہونا" یا ان کی ثقاہت یا ثقاہت کی عام شہرت کا ثبوت ہو گیا۔ نہیں اور ہرگز نہیں۔ اسی

www.sirat-e-mustaqeem.com

لئے محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے ابن فنجویہ کی بابت فرمایا ہے :

لم اقف علی ترجمته ای علی ترجمة التی تدل علی کونه ثقة قابلا للاحتجاج ۔

یعنی میں ان کے ایسے حالات پر مطلع نہیں ہوا جن سے ان کا ثقہ اور قابل احتجاج ہونا ثابت ہوتا ہو۔ یہ منشاء نہیں ہے کہ یہ معمولی باتیں بھی ان کے علم میں نہ تھیں جو مولانا مئوی کے لئے سرمایہ افتخار بنی ہوئی ہیں ۔پس محدث مبارک پوریؒ کا یہ مطالبہ اپنی جگہ جوں کا توں قائم ہے کہ :

فمن یدعی صحة هٰذاالاثر ان یثبت کونه ثقة قابلا للاحتجاج

یعنی جو شخص اس اثر کی صحت کا مدعی ہو اس پر لازم ہے کہ وہ ابن فنجویہ کا ثقہ اور قابل احتجاج ہونا ثابت کرے۔

قولہ : اس کے بعد میں یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ابن فنجویہ کی نسبت لکھنے کو تو مولانا یہ لکھ گئے، لیکن اگر ان کے اصول پر عمل شروع کر دیا جائے تو صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ (رکعات ص....)

ج : آپ لوگ تو پہلی ہی "صحیحین کی بہت سی حدیثوں سے ہاتھ دھوئے" بیٹھے ہیں۔اس لئے کہ علامہ زیلعی (مشہور حنفی عالم) نے لکھا ہے کہ امام بخاریؒ جامع صحیح میں ڈھونڈ ڈھونڈ کر وہ حدیثیں لائے ہیں جن سے امام ابو حنیفہؒ کے مذہب پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔(والبخاری کثیر التتبع لما یرد علی ابی حنیفة من السنة کذا فی نصب الرایه ص۳۵۶ ج۱) تو اگر خدانخواستہ اس قسم کا کوئی "اصول" بن رہا ہو تو یہ تو آپ لوگوں کی منشاء کے مطابق ہی ہے پھر آپ اس سے کیوں فکر مند ہیں؟

www.sirat-e-mustaqeem.com

اور اگر اس نکتہ آفرینی سے اہل حدیثوں کو "ڈرانا" مقصود ہے، تو فکر نہ کیجئے ہم خوب سمجھ رہے ہیں کہ محدث مبارک پوریؒ نے ہرگز کوئی ایسا "اصول" نہیں پیش کیا ہے جس کی وجہ سے کسی ایک حدیث سے بھی "ہاتھ دھونا" پڑے۔

قولہ : شائد مولانا اس سے بھی آگاہ نہیں تھے کہ مالک بن الحسیر الزیادی پر ابن القطان نے یہ کلام کر دیا کہ اس کی عدالت ثابت نہیں۔ یعنی اس کو کسی نے ثقہ نہیں کہا ہے تو حافظ ذہبی نے ابن القطان کا یوں ردّ کیا کہ :

فی رواۃ صحیحین عدد کثیر ما علمنا ان احد نص علی توثیقھم والجمھور علی ان من کان من المشائخ قد روی عنه جماعة فلم یأت بما ینکر علیه ان حدیثه صحیح انتھٰی (میزان ص ۳ ج ۳) (رکعات ص ٤٥)

ج : مولانا (مبارک پوریؒ) تو اس سے خوب آگاہ تھے، مگر آپ ابھی تک سمجھے ہی نہیں ہیں کہ ابن القطان نے کیا کہا ہے، اور محدث مبارک پوری نے کیا فرمایا۔ ابن القطان کی بات حافظ ذہبی نے اسی میزان الاعتدال میں حفص بن بُعیل کے ترجمہ میں زیادہ وضاحت سے پیش کی ہے۔ لکھتے ہیں :

فان ابن القطان یتکلم فی کل من لم یقل فیه امام عاصر ذلك الرجل واخذ عمن عاصرہ ما یدل علی عدالته ...... ۔

"یعنی ابن القطان ہر اس راوی پر جرح کرتے ہیں جس کی تعدیل کسی ایسے امام نے نہ کی ہو جو اس راوی کے معاصر ہوں، یا اس کے معاصر سے نقل کرتے ہوں"۔

گویا ابن القطان کے نزدیک کسی راوی کی عدالت و ثقاہت ثابت ہونے کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

ایک خاص صورت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس راوی کی تعدیل و توثیق اسی کے ہم زمانہ کسی امام نے کی ہو۔یا ہم زمانہ امام سے یہ تعدیل لی گئی ہو۔کیا محدث مبارک پوریؒ کے کلام میں بھی اس قسم کی کوئی تخصیص اور تقیید ہے؟ نہیں اور قطعاً نہیں۔وہ تو صرف یہ فرمارہے ہیں کہ ابن فنجویہ کی عدالت و ثقاہت ثابت کرو۔اب اس کے ثابت کرنے کا جو طریقہ بھی محدثین کے نزدیک معتبر ہو۔وہ ان سب طریقوں کو قبول کرتے ہیں۔اس کے لئے کسی خاص طریقے کی تعیین اپنی طرف سے نہیں کرتے، لیکن اگر آپ یہ چاہتے ہیں کہ سرے سے یہ مطالبہ ہی ترک کر دیا جائے اور راوی کی عدالت کا ثبوت ہوئے بغیر ہی اس روایت کی صحت کو تسلیم کر لیا جائے تو اہل حدیث سے اس کی توقع نہ رکھئے۔اس لئے کہ بقول حافظ ابن حجر رحمہ اللہ، کسی روایت کی قبولت کے لئے راوی کی عدالت شرط ہے۔لکھتے ہیں:

ولا یقبل حدیث المبهم مالم یسم لان شرط قبول الخبر عدالة راویه ومن ابهم اسمه لا تعرف عینه فکیف عدالته انتهٰی (شرح نخبه ص ۷۰)

"یعنی کسی مبہم راوی کی حدیث تاوقتیکہ اس کا نام نہ معلوم ہو جائے مقبول نہیں۔کیونکہ جب اس کی ذات ہی نہیں معلوم ہے تو اس کی عدالت کیسے معلوم ہو گی۔اور جب تک راوی کی عدالت نہ معلوم ہو، اس کی روایت مقبول نہیں"۔

میرا منشاء یہ نہیں ہے کہ ابن فنجویہ مبہمہ ہے، بلکہ غرض یہ ہے کہ مبہم کی حدیث کے نامقبول ہونے کی جو علت ہے وہ یہاں بھی متحقق ہے۔لہٰذا اس اصول کی رو سے ابن فنجویہ کی یہ روایت مقبول نہیں۔کیونکہ اس کی ذات اگرچہ معلوم ہے، مگر اس کی عدالت معلوم نہیں۔تقریب مع التدریب ص ۱۱۵ میں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے :

روایة مجهول العدالة هراً وباطنًا مع كونه معروف العين براوية عدلين عنه لا تقبل عند الجماهير آه ....

باقی رہا حافظ ذہبی کا وہ فیصلہ جو مولانا مئوی نے اس موقع پر نقل کیا ہے، تو اس کی رو سے بھی ابن فنجویہ کی یہ روایت صحیح نہیں ہے۔ اس لئے کہ قد روی عنه جماعة لم يأت بما ينكر عليه (اس سے محدثین کی ایک جماعت نے روایت لی ہو اور اس کی روایت ثقات کے خلاف بھی نہ ہو) یہ دونوں شرطیں یہاں نہیں پائی جاتیں، کیونکہ ابن الاثیر جزری نے ان سے روایت لینے والوں میں صرف ابو اسحاق ثعلبی کا نام ذکر کیا ہے۔ ابو بکر بن مالک قطعی ابن فنجویہ کے شاگرد نہیں ہیں۔ جیسا کہ مولانا مئوی نے لکھا ہے۔ بلکہ یہ تو ان کے استاد ہیں اور یہ روایت ان ثقات کے خلاف بھی ہے جنہوں نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق گیارہ رکعات کا حکم دینا بیان کیا ہے۔ جس کی تفصیل آگے آ رہی ہے۔

یہ بات بھی نظر انداز کرنے کے قابل نہیں ہے کہ ثعلبی جنہوں نے بقول ابن اثیر جزری کے اپنی تفسیر میں بکثرت باتیں ابن فنجویہ سے لی ہیں۔ اخبار و قصص کے بیان کرنے میں بہت غیر محتاط ہیں۔ جھوٹے اور سچے سبھی قسم کے واقعات نقل کر دیئے ہیں۔ صاحب کشف الظنون لکھتے ہیں :

والاخبارى ليس له شغل الا القصص واستيفائها والاخبار عمن سلف سواء كانت صحيحة اور باطلة ومنهم الثعلبى ۔

انتهى ...... (کشف الظنون ص ۲۰۰ ج ۱)

یعنی "وہ مفسرین جن پر تاریخ کا غلبہ ہے، ان کی تمام تر توجہ بس قصوں کی طرف ہوتی ہے وہ گزشتہ لوگوں سے باتیں نقل کرنا جانتے ہیں۔ اس سے بحث

www.sirat-e-mustaqeem.com

نہیں کہ وہ صحیح ہیں یا غلط۔ انہی میں سے ثعلبی بھی ہیں"۔ ان سب سے بڑھ کر یہ کہ ثعلبی نے اپنی تفسیر میں بہت سی موضوع روایتیں بھی ذکر کی ہیں۔ دیکھو ظفر الامانی ص ۲۵۵۔ کیا اس سے ثعلبی کے استاد ابن فنجویہ پر کچھ روشنی نہیں پڑتی؟

یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ حافظ ذہبی نے صحیحین کے راویوں کی بابت یہ تصریح کر دی ہے۔ ماضعفهم احد ولا هم بمجاهيل ۔ (ميزان الاعتدال ص ۲۶۰ ج ۱) یعنی ان کو کسی نے ضعیف نہیں کہا اور نہ وہ مجہول ہیں۔ حافظ ابن حجر نے اسی بات کو زیادہ وضاحت سے پیش کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

فاما جهالة الحال فمندفعة عن جميع من اخرج لهم في الصحيح لان شرط الصحيح ان يكون راويه معروفا بالعدالة فمن زعم ان احدا منهم مجهول فكانه نازع المصنف في دعواه انه معروف ولاشك ان المدعى لمعرفته مقدم على من يدعى عدم معرفته لما مع المثبت من زياده العلم ومع ذلك فلا تجد في رجال الصحيح احدا ممن يسوغ اطلاق اسم الجهالة عليه اصلا كما سنبينه انتهٰى (مقدمه فتح البارى ص ۱۱۱ ج ۲)

یعنی "حالات کے اعتبار سے تو صحیح بخاری کا کوئی راوی بھی مجہول نہیں ہے۔ اس لئے کہ صحیح کی شرط یہ ہے کہ اس کا راوی معروف بالعدالۃ ہو۔ لہٰذا جس کا یہ زعم ہو کہ صحیح بخاری کا کوئی راوی مجہول ہے تو گویا کہ وہ امام بخاری کے اس دعویٰ کا معارضہ کر رہا ہے کہ یہ معروف العدالۃ ہے۔ بلا شبہہ مدعی معرفت کی رائے مقدم ہو گی مدعی عدم معرفت کی رائے پر۔ اس لئے کہ نافی سے مثبت کا علم زیادہ ہوتا ہے۔ صحیح بخاری کے راویوں میں تم کوئی ایسا راوی نہ پاؤ گے جس کی بابت

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ کہا جا سکے کہ یہ مجہول ہے"۔

اسی کے ساتھ حافظ کا یہ بیان بھی سامنے رکھئے:

وقبل الخوض فيه ينبغي لكل منصف ان يعلم ان تخريج صاحب الصحيح لاى راو كان مقتض لعدالته عنده وصحة ضبطه وعدم غفلته ولا سيما ما انضاف الىٰ ذالك من اطباق جمهور الائمة على تسمية الكتابين بالصحيحين وهٰذا معنى لم يحصل لغير من خرج عنه فى الصحيح فهو بمثابة اطباق الجمهور علىٰ تعديل من ذكر فيما هٰذا اذا خرج له فى الاصول .... وقد كان الشيخ ابو الحسن المقدسى يقول فى الرجل الذى يخرج عنه فى الصحيح ههذا جاز القنطرة يعنى بذالك انه لا يلتفت الىٰ ما قيل فيه قال الشيخ ابو الفتح الفشيرى فى مختصره و هكذا نعتقد وبه نقول ولا نخرح عنه الا بحجة ظاهرة وبيان شاف يزيد فى غلبة الظن علىٰ المعنى الذى قدمناه من اتفاق الناس بعد الشيخين علىٰ تسمية كتابيهما بالصحيحين ومن لوازم ذالك تعديل رواتهما قلت فلا يقبل الطعن فى احد منهم الا بقاذح واضح ۔ (حوالة مذكور)

حافظ کے ان بیانات کی روشنی میں یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ ہر وہ راوی جس سے شیخین نے صحیحین میں احتجاجاً و اصالۃً کسی حدیث کی تخریج کی ہے وہ معروف العدالۃ ہے۔ جمہور ائمہ مسلمین نے ان دونوں کتابوں کا "صحیح" ہونا تسلیم کیا ہے۔ جس کے معنی یہ ہیں کہ ان کے راویوں کی عدالت پر

www.sirat-e-mustaqeem.com

بھی جمہورِ امت کا اتفاق ہے۔

مولانا مئوی نے اسید بن زید کی جو مثال پیش کی ہے کہ ان کی روایت صحیح بخاری میں موجود ہے۔ حالانکہ حافظ ابن حجرؒ نے ان کی نسبت لکھا ہے کہ "میں نے ان کے حق میں کسی کی توثیق نہیں دیکھی" تو "علامہ" مئوی کی یہ بات مغالطہ سے خالی نہیں ہے۔ حافظ نے ساتھ ہی یہ بھی لکھ دیا ہے کہ : وقد روی عنه البخاری فی کتاب الرقاق حدیثا واحدا مقرونا بغیره (مقدمه ص۱۱۷ ج۲)

یعنی اسید بن زید سے بخاریؒ نے ایک روایت کی ہے، لیکن دوسرے ثقہ راوی کے ساتھ ملا کر۔ گویا صرف اسید کی روایت پر بخاریؒ نے اعتماد نہیں کیا ہے اور نہ تنہا ان کے بیان کو حجت قرار دیا ہے۔

الحاصل "علامہ" مئوی ابن فنجویہ کی تعدیل کی نسبت کچھ نہیں ثابت کر سکتے اور ہر طرح سے عاجز ہیں تو کم از کم اتنا ہی ثابت کر دیں کہ یہ صحیحین کے رواۃ میں سے ہیں اور شیخین نے ان سے احتجاجاً روایت لی ہے۔ بس اس کے بعد ان کی تعدیل کا کوئی سوال ہی باقی نہیں رہے گا۔ جیسا کہ علامہ ابن دقیق العید الاقتراح میں لکھتے ہیں :

> تعرف ثقة الراوی بالتنصیص علیه من روایة اوذکره فی تاریخ الثقات اوتخریج احد الشیخین له فی الصحیح وان تکلم فی بعض من خرج له فلا یلتفت الیه اور تخریج من اشتر الصحة له او من خرج علی کتب الشیخین اه ۔ (بحواله کتاب الجرح والتعدیل للشیخ جمال الدین قاسمی الدمشقی طبع مصر ص۵)

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ بھی سن لیجئے کہ امام ابو بکر خطیب بغدادی نے اہل عراق کے اس زعم کی پرزور تردید کی ہے کہ راوی کی عدالت کے لئے اتنا کافی ہے کہ وہ مسلمان ہو اور کھلم کھلا فسق سے محفوظ ہو۔ خطیب نے اس کی تردید کے لئے اس کی تردید کے لئے ایک مستقل عنوان ہی قائم کیا ہے: باب الرد علی من زعم ان العدالة هی اظهار الاسلام وعدم الفسق الظاهر (کفایه ص ۸۱)

معرفت السنن والی روایت کی حقیقت :۔

سنن کبریٰ کی اس روایت کی تائید میں مولانا مئوی نے امام بیہقی کی دوسری کتاب "معرفۃ السنن" سے ایک دوسرے طریق کا حوالہ دیا ہے جس کی انتہا بھی انہی یزید بن خصیفہ عن السائب بن یزید پر ہے۔ جن سے سنن کبریٰ میں یہ اثر مروی ہے اس لئے درحقیقت یہ کوئی دوسری روایت نہیں ہے۔

معرفۃ السنن میں یہ اثر جس طریق سے مروی ہے اس میں دو راوی ایسے ہیں جن کی عدالت و ثقاہت کا حال معلوم نہیں ہے۔ ایک ابو طاہر زیادی، دوسرے ابو عثمان بصری۔ ابو طاہر زیادی کی نسبت سبکی نے امام الفقهاء والمحدثین بنیسا بور فی زمانه لکھا ہے جس کو مولانا مئوی نے بڑی اہمیت دی ہے، لیکن ہم اس کی نظیریں پہلے پیش کر چکے ہیں کہ اس قسم کے الفاظ مجروح اور متکلم راویوں کے متعلق بھی استعمال کئے گئے ہیں۔ مثلاً حارث اعور کو من کبار التابعین اور حسن بن عمارہ کو من کبار الفقهاء فی زمانه اور نعیم بن حماد کو احد الائمة الاعلام حافظ ذہبی نے لکھا ہے اور عبد الکریم ابو امیہ کو من فضلا فقهاء البصرة امام نووی نے لکھا ہے، لیکن کیا یہ سب ثقہ، غیر مجروح اور غیر متکلم فیہ ہیں؟

کسی فن کے مسائل کی معلومات میں وسعت اور مہارت کے اعتبار سے

www.sirat-e-mustaqeem.com

شہرت وامامت کا حاصل ہو جانا یہ ہر گز اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ وہ ضبط و عدالت کے اعتبار سے بھی ان جملہ شروط و اوصاف کا حامل ہے جو روایت کی مقبولیت کے لئے شرط ہیں۔ جیسا کہ مذکورہ بالا مثالوں سے واضح ہے سبکی اور عبد الغافر نے بھی ابو طاہر کی جو تعریف کی ہے وہ تفقہ، تحدیث، افتاء، عربیت وغیرہ علوم وفنون میں مہارت ہی کی ہے۔ عدالت و ثقاہت کے متعلق کچھ نہیں کہا ہے۔ اس لئے خطیب کی جو عبارت کفایہ ص ۸۷ کے حوالہ سے مولانا مئوی نے اس موقع پر نقل کی ہے وہ بالکل بے محل ہے۔ خطیب نے یہ نہیں لکھا ہے کہ جس کے افتاء و مشیخت، تفقہ و تحدیث کی شہرت ہو وہ تعدیل و تزکیہ سے مستغنیٰ ہے، بلکہ یہ لکھا ہے کہ ان العلم بظھور سترھما واشتھار عدالتھما اقوی فی النفوس من تعدیل واحد واثنین۔

اس عبارت میں واشتھار عدالتھما کے لفظ پر غور کیجئے۔ جس شاہد اور راوی کی عدالت صرف ثابت ہی نہیں بلکہ اس درجہ ثابت ہے کہ وہ "عام شہرت" رکھتی ہے تو اب اس کے متعلق کیا سوال ہو سکتا ہے کہ وہ ثقہ اور عادل ہے یا نہیں؟ سوال تو اس کی بابت ہوگا جس کی "عدالت" مشہور نہیں۔ خواہ علم و تفقہ وغیرہ مشہور ہی کیوں نہ ہو۔ چنانچہ اسی کفایہ میں اور اسی عبارت کے ساتھ یہ بھی لکھا ہے:

والشاھد والمخبر انما یحتاجان الی التزکیہ متی لم یکونا مشھوری العدالۃ والرضا وکان امرھما مشکلا ملتبسا و مجوزا فیہ العدالۃ وغیرھا انتھی (کفایہ ص ۸۷)

یعنی (شاہد وہی مقبول ہے جو بحکم ممن ترضون من الشھداء مرضی اور پسندیدہ ہو) لہذا جس مخبر کی عدالت اور جس شاہد کا مرضی ہونا مشہور نہ ہو،

www.sirat-e-mustaqeem.com

بلکہ اس اعتبار سے اس کا معاملہ مشتبہ ہو، اس کی شہادت اور روایت کی مقبولیت تعدیل و تزکیہ کی محتاج ہے۔

مولانا مؤی نے بڑی شیخی اور شوخی کیساتھ لکھا ہے کہ "حافظ سخاوی نے لفظ امام اور حافظ کو بھی الفاظ توثیق میں شمار کیا ہے"۔ (رکعات ص ۴۸)

لیکن جناب کو پتہ نہیں ہے کہ حافظ ذہبی نے ان دونوں الفاظ کو مجروح کی نسبت بھی استعمال کیا ہے۔ پھر عدالت و ثقاہت کا استلزام کہاں باقی رہا۔ حافظ سخاوی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا منشاء یہ ہے کہ جب کسی عادل کے حق میں یہ الفاظ استعمال کیے جائیں گے تو اس وقت ان کا شمار الفاظِ توثیق میں ہو گا۔ یہ منشاء نہیں ہے کہ جہاں علم و فن کی مہارت اور کمال کا اظہار مقصود ہو یا کوئی مجہول الحال راوی ہو وہاں بھی تعدیل ہی مراد ہو گی۔ چنانچہ حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

اما الفاظ التعدیل فعلی مراتب الاولی قال ابن ابی حاتم اذا قیل للواحد انه ثقة متقن فهو ممن یحتج بحدیثه قلت و کذا اذا قیل ثبت اور حجة و کذا اذا قیل فی العدل انه حافظ اور ضابط واللّٰه اعلم ۔ (مقدمہ ص ۴۷)

دیکھیے حافظ ابن صلاح صاف صاف لکھ رہے ہیں کہ اذا قیل فی العدل انه حافظ او ضابط ۔ (یعنی جب کسی "عادل" راوی کے حق میں کہا جائے گا کہ یہ "حافظ" ہے۔ تب اس کی حدیث حجت ہو گی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اگر راوی مجہول الحال ہو تو اس لفظ سے اس کی عدالت ثابت نہیں ہو گی اور نہ اس کی روایت حجت ہو گی۔ ملا محبّ اللہ بہاری مسلم الثبوت میں لکھتے ہیں : ارفعها فی التعدیل حجة و ثقة و حافظ و ضابط توثیق للعدل ۔ یعنی کسی راوی کے تزکیہ کے بارے میں سب سے بلند الفاظ یہ ہیں کہ اسکو کہا جائے کہ وہ حجت ہے یا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ثقہ ہے یا حافظ ہے یا ضابطہ ہے۔ یہ سب الفاظ "عادل" راوی کی توثیق کا موجب ہیں۔

مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں :

فان تلك الالفاظ ليست مبينة عن العدالة فلا بد من علمها بوجه اخر۔ (مسلم الثبوت مع شرح بحر العلوم ص ۴۳۵)

"یعنی ان الفاظ سے راوی کی عدالت ظاہر نہیں ہوتی۔ اس لئے عدالت کے ثبوت کے لئے کسی دوسری دلیل کا ہونا ضروری ہے"۔ ان سب کے علاوہ ایک بڑی پر لطف بات یہ ہے کہ مولانا مئوی اپنی کتاب الاعلام المرفوعہ کے ص ۴ پر ابو الفتح ازدی کی نسبت لکھتے ہیں :

"علاوہ بریں ابو الفتح کی جرحیں بالکل نا قابل اعتبار ہیں۔ اولاً اس لئے کہ وہ خود ضعیف وصاحب مناکیر و غیر مرضی ہیں.................. الخ"۔

لیکن یہی ابو الفتح ہیں جن کی نسبت خطیب بغدادی نے اپنے شیخ کے حوالے سے الحافظ لکھا ہے۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

اخبرنا محمد بن جعفر بن علان قال انا ابو الفتح محمد بن الحسين الازدى الحافظ قال ثنا ابو عروبة الحرانى الخ (دیکھو کفایہ ص ۹۱)

لیجیے اب تو اسمیں کوئی شبہہ نہیں رہا کہ "حافظ" کا لفظ راوی کی عدالت و ثقاہت کو مستلزم نہیں ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ جس کے حق میں "حافظ" کہا گیا ہے، وہ بقول مولانا مئوی "ضعیف وصاحب مناکیر و غیر مرضی ہو"۔

اب رہے ابو عثمان بصری تو ان کی نسبت اتنا معلوم ہے کہ ان کا نام عمرو بن عبد اللہ ہے اس کے بعد علماء احناف اور علماء اہل حدیث سب کو تسلیم ہے کہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان کا ترجمہ اسماء الرجال کی کتابوں میں کہیں نہیں ملتا۔ گویا ان کی عدالت مجہول ہے اور تدریب الراوی کا حوالہ پہلے گذر چکا کہ مجہول العدالۃ ظاہرا وباطنا کی روایت عند الجمہور غیر مقبول ہے اور اگر باصطلاحِ محدثین ان کو "مستور" کہا جائے تب بھی جمہور محدثین کے نزدیک ان کی روایت مردود ہے۔ البتہ حافظ ابن حجرؒ نے ایسے شخص کی روایت کو درجہ توقف میں رکھا ہے جو عملاً ردّ ہی کے حکم میں ہے۔ (دیکھو شرح نخبہ ص ۷۱)

اور حنفیہ کے نزدیک تو مستور کی روایت کا وہی حکم ہے جو فاسق کی روایت کا ہے۔ تفصیل آیندہ آئے گی۔ فانتظره مفتشاً۔

قولہ : اور محدثین میں سے کسی شخص نے ان کی تضعیف نہیں کی ہے۔ زیادہ سے زیادہ ان کی نسبت اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ ہم کو معلوم نہیں ہے کہ ان کو کسی نے صراحۃً ثقہ کہا ہے۔ تو ایسے راوی تو صحیحین میں بھی بکثرت موجود ہیں۔ (رکعات ص ۴۹)

ج : ابو عثمان عمرو بن عبداللہ کا جب ترجمہ ہی کہیں نہیں ملتا تو اب اس کیا سوال کہ اس کو کسی نے ضعیف نہیں کہا۔ نہ ضعیف کہا ہے، نہ ثقہ کہا ہے۔ اس لئے یہ دونوں کا احتمال رکھتا ہے۔ جب تک عدالت کا ظن غالب نہ ہو گا، روایت مقبول نہیں ہو سکتی............

للاجماع على ان الفسق يمنع القبول فلابد من ظن عدمه وكونه عدلاً وذلك مغيب عنا انتهى ...... (حاشيه شرح نخبه ص ۷۱)

یعنی اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ راوی کا فسق حدیث کی مقبولیت سے مانع ہے۔ لہٰذا اس کے عدم کا اور راوی کے عدل کا ظن غالب ہونا ضروری

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے اور یہ بات یہاں مفقود ہے (اس لئے ایسے راوی کی حدیث مقبول نہیں ہو گی) صحیحین میں کوئی ایک راوی بھی ایسا نہیں ہے جس کا ترجمہ اسماء الرجال کی کتابوں میں نہ ملتا ہو۔ اس لئے ابو عثمان بصری کو صحیحین کے راوی کے ساتھ تشبیہ دینا سراسر مغالطہ ہے یا افسوسناک جرأت۔ ابن فنجویہ پر بحث کے ذیل میں ہم اچھی طرح ثابت کر چکے ہیں کہ صحیحین کا ہر وہ راوی جس سے شیخین نے احتجاجاً و اصالۃً تخریج کیا ہے جمہور امت کے نزدیک معروف العدالۃ ہے۔ صحیحین کے راوی پر دوسرے راویوں کا قیاس کرنا محدثین کی تصریحات سے ناواقفیت کی دلیل ہے۔

مولانا مئوی نے ایک بات یہ بھی لکھی ہے کہ معرفۃ السنن کی اس روایت کا ضعف سنن کبریٰ والی روایت سے دفع ہو جائے گا۔ کیونکہ تعدد طرق سے روایت کا ضعف دور ہو جاتا ہے۔ (رکعات ص ۴۹)

لیکن مولانا کو معلوم ہونا چاہئیے کہ تعدد طرق سے وہ ضعف دور ہوتا ہے جو معمولی درجہ کا ہو۔ ہر ضعف تعدد طرق سے دور نہیں ہوتا۔ حافظ ابن الصلاح فرماتے ہیں :

لیس کل ضعف فی الحدیث یزول بمجیئہ من وجوہ بل ذلک یتفاوت فمنہ یزیلہ ذلک بان یکون .... ان قال و من ذلک ضعف لا یزول بنحو ذلک لقوۃ الضعف وتقاعدہ الجابر عن جبرہ ومقاومتہ۔ (مقدمہ ص ۱۴)

جب ضعف کے انجبار اور عدم انجبار کا معاملہ درجات ضعف کے فیصلے پر موقوف ہے تو ظاہر ہے کہ یہ اسی وقت ممکن ہے جب راوی کے ترجمہ اور حالات کا علم ہو۔ جس راوی کا کچھ حال ہی معلوم نہ ہو کہ وہ ثقہ ہے یا ضعیف؟ اگر ضعیف ہے تو کس درجہ کا ضعیف ہے اور وجہ ضعف کیا ہے؟ اس کے متعلق یہ کیسے فیصلہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

کیا جا سکتا ہے کہ تعدد طرق سے اس کا ضعف دور ہو گیا۔ محدث مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ نے ابکار المنن کے صفحہ ۱۷۸، ۱۷۹ میں جس روایت کی بابت یہ قاعدہ پیش کیا ہے اس کا کوئی راوی مجہول الحال نہیں ہے۔ اس لئے ان کے کلام کو اس موقع پر استشہاداً پیش کرنا جیسا کہ "علامہ" مئوی نے کیا ہے، محض نادانی اور جہالت ہے۔

الحاصل ان تفصیلات سے یہ بات اچھی طرح واضح ہو جاتی ہے کہ سنن کبریٰ اور معرفۃ السنن کے حوالے سے اس روایت کے جو دو طریق علماء احناف پیش کرتے ہیں ان میں سے کسی کی بھی صحت باصول محدثین ثابت نہیں ہے۔ اس لئے سنداً یہ روایت قابل احتجاج نہیں ہے۔ اسناد پر بحث ختم کرنے کے بعد اب ہم اس کے متن (مضمون) پر تفصیلی گفتگو کرنا چاہتے ہیں۔ اسی سلسلہ بحث میں انشاء اللہ اس حقیقت کی نقاب کشائی بھی ہو جائے گی کہ حضرت عمر فاروق رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعات تراویح ادا کرنے کا حکم فرمایا تھا یا بیس کا؟

فرمان فاروقی کیا تھا؟

یہ خیال رہے کہ اس وقت زیر بحث حضرت سائب بن یزید رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا بیان ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے زمانے میں لوگ بیس رکعتیں پڑھتے تھے۔ اسی کو مولانا مئوی نے اپنے مذہب کی دوسری دلیل قرار دیا ہے۔

یہ اثر بروایت یزید بن خصفیہ دو طرق سے مروی ہے، لیکن ان دونوں میں سے کسی طریق میں بھی یہ صراحت نہیں ہے کہ یہ تعداد حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے "حکم" سے پڑھی جاتی تھی یا ان کو اس کی اطلاع تھی۔ اس کے برخلاف حضرت سائب ہی کا بیان جو بروایت محمد بن یوسف منقول ہے اس کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

بعض طرق میں یہ صراحت خود حدیث ہی میں موجود ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابی بن کعب اور تمیم داری رضی اللہ تعالیٰ عنہما کو "حکم" دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں۔ اور بعض طرق میں یہ بھی تصریح ہے کہ حضرت ابی اور تمیم داری لوگوں کو اسی تعداد کے مطابق پڑھاتے بھی تھے۔ (دیکھو آثار السنن للنیموی مع التعلیقات ص ۵۲، ۵۳ ج ۲)

اس فرمان فاروقیؓ کے خلاف پوری دنیائے اسلام میں ایک آواز بھی نہ اٹھی۔ اجلّہ صحابہؓ و تابعینؒ موجود تھے، لیکن کسی نے بھی اس پر ردّ و انکار نہ کیا۔ تو کیا یہ گیارہ رکعات کی مشروعیت پر اس وقت کے تمام صحابہؓ و تابعینؒ کا اجماع نہ ہوا؟ اور کیا اس سے گیارہ رکعات کی کوئی خصوصیت اور اہمیت ثابت نہیں ہوتی؟

پس اس فرمان فاروقیؓ کے ہوتے ہوئے اوّلاً تو ہمیں یہ تسلیم ہی نہیں ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں بیس پر عمل ہوا، کیونکہ اس کے مقابلہ میں جو روایتیں پیش کی جاتی ہیں ان کی صحت ثابت نہیں جس کا بیان پچھلے صفحات میں گزر چکا۔

ثانیاً بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے تو پھر یہ تسلیم نہیں ہے کہ حضرت فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کو اس کی اطلاع تھی۔ اس لئے کہ حضرت سائب بن یزید کے جس بیان کو حنفیہ اپنی دلیل قرار دیتے ہیں اس میں صرف حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے "زمانے" میں بیس پڑھی جانے کا ذکر ہے۔ حضرت عمرؓ کا "حکم" تو بڑی بات ہے۔ ان کے علم و اطلاع تک اس کا میں کوئی ذکر نہیں ہے اور حضرت سائب کے بیان کے علاوہ جن روایتوں میں "حکم" دینے کا ذکر ہے وہ سب منقطع السند اور غیر صحیح ہیں۔ جیسا کہ ہم آگے بتائیں گے۔

رہا "علامہ" مئوی کا استدلال کہ:

www.sirat-e-mustaqeem.com

جب سارے نمازی خواہ امام ہو یا مقتدی ان کے عہد خلافت میں بیس پڑھتے تھے اور ان کے شہر میں پڑھتے تھے، بلکہ جس مسجد میں وہ نماز پنجگانہ ادا فرماتے تھے، اسی مسجد میں پڑھتے تھے۔ اور یہ بھی ثابت ہے کہ جماعت تراویح کا معائنہ کرنے بھی وہ تشریف لاتے تھے۔ تو یقیناً ان لوگوں کا بیس پڑھنا ان کے علم و اطلاع میں تھا..............................
(رکعات ص ۶۹)

تو ہم کیا عرض کریں کہ یہ دعویٰ کتنا غلط اور پر فریب و مغالطہ آمیز ہے کوئی ان سے پوچھے کہ ان عمر جمع الناس علی ابی وتمیم فکان یصلیان احدی عشرۃ رکعۃ (ابو بکر بن ابی شیبہ بحوالہ تعلیق آثار السنن ص ۵۳ ج ۲) حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے لوگوں کو حضرت ابی اور تمیم داری کے پیچھے تراویح پڑھنے کا حکم دیا۔ اس کے بعد یہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھاتے تھے (اس روایت میں ان عمر جمع الناس علی ابی ...... اور فکان یصلیان ...... کی فاء تعقیب پر غور کیجئے) کیا یہ واقعہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت کا نہیں ہے۔ کیا یہ امام اور مقتدی ان کے شہر میں، بلکہ اس مسجد میں نہیں پڑھتے تھے جس مسجد میں وہ نماز پنجگانہ ادا فرماتے تھے؟ ...... پھر "سارے نمازی ...... بیس پڑھتے تھے"۔ یہ کلیہ غلط، پُر فریب اور مغالطہ آمیز نہیں تو اور کیا ہے؟

نیز یہ دعویٰ نرا تحکم اور محض بے دلیل ہے کہ جو لوگ بیس پڑھتے تھے وہ حضرت عمرؓ کے شہر میں، بلکہ اس مسجد میں پڑھتے تھے جس میں وہ نماز پنجگانہ ادا فرماتے تھے۔ سنن کبریٰ اور معرفۃ السنن کی جن روایتوں کو حنفی مذہب کی دلیل میں پیش کیا گیا ہے۔ ان میں تو "علیٰ عہد عمر بن الخطاب" اور "فی زمان عمر بن الخطاب" سے زیادہ کچھ نہیں ہے۔ نہ کسی شہر کا ذکر ہے اور نہ کسی مسجد کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

مانا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ جماعت تراویح کا معائنہ کرنے مسجد میں تشریف لاتے تھے، لیکن اس جماعت کا جس کو انہوں نے خود قائم کیا تھا اور جس کا امام ابی بن کعب اور تمیم داری کو مقرر کیا تھا۔ جیسا کہ بخاری کی اس روایت سے ثابت ہوتا ہے :

عن عبدالرحمن بن عبد القاری انه قال خرجت مع عمر بن الخطاب لیلة فی رمضان الی المسجد فاذا الناس اوزاع متفرقون ...... فقال عمر انی اری لو جمعت هٰولاء علی قارئ واحد لکان امثل ثم عزم فجمعهم علی ابی بن کعب ثم خرجت معه لیلة اخری والناس یصلون بصلوة قارئهم .... (بخاری ص ۲۶۹ ج ۱)

یعنی عبدالرحمٰن بن عبد بیان کرتے ہیں کہ رمضان شریف مین ایک رات کو میں حضرت عمرؓ کے ساتھ مسجد میں گیا۔ دیکھا کہ لوگ منتشر طور پر نمازیں پڑھ رہے ہیں۔ کوئی تنہا پڑھ رہا ہے کسی کے پیچھے چند آدمی شامل ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا میرا خیال ہو رہا ہے کہ ان سب لوگوں کو ایک ہی امام کے پیچھے جمع کر دوں تو زیادہ بہتر ہو گا۔ (کچھ غور خوض کے بعد) انہوں نے اپنی یہ رائے پختہ کر لی اور لوگوں کو ابی بن کعب کے پیچھے اکٹھے ہونے کا حکم دے دیا۔ (عبدالرحمٰن بن عبد کہتے ہیں) پھر میں کسی دوسری شب میں حضرت عمرؓ کے ساتھ ہی مسجد میں آیا تو دیکھا کہ لوگ اپنے انہی امام (ابی بن کعب) کے پیچھے نماز (تراویح) پڑھ رہے ہیں..

اور یہ معلوم ہو چکا کہ حضرت ابی بن کعبؓ کو حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعتیں پڑھانے کا حکم دیا تھا اور وہ اسی کے مطابق پڑھاتے بھی تھے

www.sirat-e-mustaqeem.com

اور حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسی جماعت کا معائنہ کرنے آتے بھی تھے۔ تو اب یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اس جماعت کا معائنہ فرمانے آتے تھے جو گیارہ رکعتیں پڑھتی تھی۔ وہ جماعت جو بیس رکعات پڑھتی تھی اس کا معائنہ بھی حضرت عمرؓ فرماتے تھے، صحیح حدیثوں سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ملتا۔ اسلیئے نہ یہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی قولی سنت ہوئی اور نہ تقریری۔ بلکہ گیارہ رکعت ہی ان کی قولی سنت بھی ہے اور تقریری بھی۔

ثالثاً چلیئے مان لیا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے علم واطلاع میں یہ بات تھی کہ لوگ بیس رکعتیں پڑھتے ہیں۔ اس تقدیر پر آپ کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ جب فرمان فاروقی گیارہ رکعات پڑھنے کا تھا اور اس کے باوجود لوگ بیس رکعتیں پڑھتے تھے تو

اس کا مطلب یہ ہوا کہ عہد فاروقی کے صحابہ و تابعین نے ان کے حکم کی خلاف ورزی کی۔ اس کی وجہ اس کے سوا کوئی دوسری نہیں ہو سکتی کہ ان کے علم میں بیس کی کوئی ایسی زبردست دلیل تھی جو وجوب اطاعت خلیفہ کی حدیثوں سے بڑھ کر واجب العمل تھی ....
خود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے بھی اپنی حکم کی اس خلاف ورزی پر کوئی نکیر نہیں فرمائی۔ روکنے کے بجائے اس کو برقرار رکھا۔
(تلخیص از رکعات ص ۶۹، ۷۰)

جواباً گزارش ہے کہ گیارہ اور بیس رکعات کے مسئلہ پر ہمارے اور آپ کے درمیان جو اختلاف ہے اس اختلاف کی نوعیت کیا ہے؟ شروع میں یہ بات اچھی طرح سمجھادی گئی ہے۔ لیجیئے ایک بار پھر سن لیجیئے کہ یہ اختلاف معروف و منکر اور اطاعت و معصیت کا اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ افضل اور غیر افضل، یا فعل

www.sirat-e-mustaqeem.com

نبویؐ سے ثابت اور غیر ثابت کا اختلاف ہے۔ تراویح بجائے خود ایک نفل نماز ہے نہ یہ خود واجب ہے اور نہ اس کی رکعتوں کی کوئی خاص تعداد واجب ہے۔

اس لئے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعات کے پڑھنے کا جو حکم دیا تھا، تو اس کا منشا یہ نہ تھا کہ اس تعداد کی پابندی واجب ہے، بلکہ یہ تو افضل عمل کے لئے ایک مشورہ اور راہ نمائی تھی۔ جیسا کہ تراویح کے متعلق انہوں نے فرمایا تھا والتی ینامون عنها افضل من التی یقومون فیها ۔ حافظ ابن حجر رحمۃ اللہ علیہ اس کی شرح میں لکھتے ہیں: هذا تصریح منه بان الصلوٰة فی اخر اللیل افضل من اوله ۔ (فتح الباری ص ٤ ص ٢٠٤) یعنی اس فقرہ میں حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ (تراویح و تہجد کی) نماز آخر شب میں پڑھنا، اول شب میں پڑھنے سے افضل ہے۔

لیکن اس کے باوجود لوگ اوّل شب میں پڑھتے تھے اور آج تک پڑھتے ہیں۔ اسی طرح گیارہ کی تعداد کے متعلق بھی چوں کہ امر وجوبی نہ تھا اور اختلاف کی گنجائش خود خلیفہ ہی کی طرف سے موجود تھی۔ اس لئے ”ان کے حکم کی خلاف ورزی“ کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

لہٰذا اگر تکثیر رکوع و سجود کے شوق میں لوگ نفلی نماز کی رکعتوں کو زیادہ تعداد میں ادا کر رہے تھے تو فاروق اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسے روکتے کیوں؟ یہ کوئی معصیت اور منکر کام تو تھا نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہ افضلیت کے خلاف تھا۔ جیسے وقت کے لحاظ سے ان کا عمل افضلیت کے خلاف تھا، مگر مگر اس کو برقرار رکھا۔ اسی طرح اس کو بھی برقرار رکھا۔

اس تقریر کے بعد ”علامہ“ مئوی کا بیس کی ”زبردست دلیل“ والا خواب تو شرمندہ تعبیر نہ ہوگا۔ ہاں البتہ اتنا ضرور ثابت ہوا کہ حضرت عمر رضی

www.sirat-e-mustaqeem.com

اللہ تعالیٰ عنہ بھی گیارہ رکعتوں کو افضل اور بیس کو تطوعاً جائز سمجھتے تھے۔ اسی لئے گیارہ کا حکم دیا اور بیس پر نکیر نہیں فرمائی۔

یہی اہل حدیث کا مذہب بھی ہے۔

یہ جواب تو اس تقدیر پر ہے کہ بیس پر لوگوں کا عمل خود اپنی رائے اور اجتہاد کی بنیاد پر رہا ہو، لیکن اگر وہ صورت رہی جو بیہقی، زرقانی، سیوطی، ابن تیمیہ وغیرہم نے لکھی ہے۔ (جس کی تفصیل آگے آئے گی) کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے پہلے گیارہ رکعات کا حکم دیا تھا پھر تطویل قرأت سے جب لوگ گھبرائے تو اس میں تخفیف کر کے اس کے عوض میں رکعات کی تعداد بیس کر دی ...... تو اس صورت میں بھی حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حکم کی خلاف ورزی کا سوال ختم ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ سوال ختم ہو جائے گا تو اس واہمہ کے لئے بھی گنجائش باقی نہیں رہے گی کہ "ان کے علم میں بیس کی کوئی ایسی زبردست دلیل تھی جو وجوب اطاعت خلیفہ کی حدیث سے بڑھ کر واجب العمل تھی"۔

ہاں اس صورت میں یہ شبہہ ضرور پیدا ہوگا کہ گیارہ کا عمل عارضی تھا اور بیس کا آخری اور مستقل۔ تو ان شاء اللہ اس کا جواب ہم آئندہ تفصیل سے دیں گے۔ اس سے پہلے ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ مولانا مئوی کے ان شبہات کا جواب دے دیں جو گیارہ رکعات والے فرمانِ فاروقیؓ پر انہوں نے وارد کئے ہیں۔ وما توفیقی الا باللہ۔

فرمان فاروقیؓ سے جان چھڑانے کے لئے

"علامہ" مئوی کا اضطراب

گیارہ رکعات کی بابت فرمانِ فاروقی والی جس روایت کا حوالہ ہم نے اوپر

www.sirat-e-mustaqeem.com

دیا ہے وہ باصول محدثین بالکل صحیح اور قابل احتجاج ہے۔ کسی محدث نے بھی اس کو قابل رد قرار نہیں دیا ہے۔ خود علماءِ احناف بھی اس کی صحت کو تسلیم کرتے ہیں۔ مولانا نیموی نے لکھا اسناده صحیح (آثار السنن ص ۵۲ ص ۲) علامہ طحاوی نے شرح معانی الاثار جلد اوّل ص ۱۷۳ میں اس روایت کو تین رکعت وتر کے ثبوت میں پیش کیا ہے اور کسی قسم کا کوئی ادنیٰ کلام بھی نہیں کیا ہے۔ مولانا مئوی کے اصول کے مطابق اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ طحاوی کے نزدیک یہ روایت صحیح اور قابل حجت ہے۔ طحاوی حدیث دانی کے اعتبار سے علماءِ احناف کے نزدیک کیا مقام رکھتے ہیں اس کے بتانے کی ضرورت نہیں ہے۔ علامہ سیوطی نے اس روایت کی نسبت لکھا ہے۔ سنده في غاية الصحة (المصابیح ص۸) مؤطا امام مالک میں بھی یہ روایت موجود ہے اور مؤطا کی مرسل اور منقطع روایتوں کو مولانا مئوی صحیح سمجھتے ہیں۔ .... (دیکھو رکعات ص ۶۳، ۶۴) تو پھر اس متصل روایت کی صحت میں کیا کلام ہو سکتا ہے۔

اس لئے اس روایت کو دیکھ کر مولانا مئوی کو بڑا اضطراب لاحق ہوا اور جان چھڑانے کے لئے اس فکر میں پڑے کہ کسی نہ کسی طرح اس پر کوئی جرح کی جائے۔ کچھ نہ ملا تو راویوں کے تعبیر وبیان کے تھوڑے سے لفظی اختلاف سے ہی فائدہ اٹھانے کی کوشش کی۔ اور اسی کو خوب پھیلا کر اور نمایاں کر کے پیش کر دیا اور عوام کو مغالطہ دینے کے لئے یہ دعویٰ کر دیا کہ "اصول حدیث کی رو سے یہ روایت مضطرب ہے"۔ (رکعات ص ۸)

لطف یہ ہے کہ ساتھ ہی ترجیح و تطبیق کی بعض صورتیں بھی نقل کی ہیں، حالانکہ اصولِ حدیث کا ایک معمولی طالب علم بھی جانتا ہے کہ جو اختلاف ترجیح یہ تطبیق کے ذریعے دور ہو سکتا ہو اس کو اصطلاحاً اضطراب نہیں کہا جاتا اور نہ وہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

روایت عندالمحدثین مضطرب ہوتی ہے۔ حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

المضطرب من الحديث هو الذى تختلف الرواية فيه فيرويه بعضهم علىٰ وجه وبعضهم علىٰ وجه اٰخر مخالف له وانما تسميه مضطربا اذا تساوت الروايات اما اذا ترجحت احداهما بحيث لا تقاومها الاخرىٰ بان يكون راويها احفظ واكثر صحبة للمروى عنه اوغير ذالك من وجوه الترجيحات المعتمدة فالحكم للراجحة ولا يطلق عليه حينئذٍ وصف المضطرب ولا له حكمه انتهىٰ (مقدمه ص ٣٥ ، ٣٦)

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری جلد سابع ص ۳۸۲ طبع مصر میں لکھتے ہیں :

وهذه عادته (اى عادة البخارى) فى الروايات المختلفة اذا رجح بعضها عنده اعتمدهٗ واشار الىٰ البقية وان ذلك لا يستلزم القدح فى الرواية الرجحة لان شرط الاضطراب ان تتساوى وجوه الاختلاف فلا يرجح شيئ منها انتهىٰ ۔

یہی حافظ ابن حجرؒ مقدمہ فتح الباری میں لکھتے ہیں :

الاختلاف علىٰ الحفاظ فى الحديث لا يوجب ان يكون مضطربا الا بشرطين احداهما استواء الوجوه الاختلاف فمتى رجح احد الاقوال قدم ولا يعمن الصحيح بالمرجوح وثانيهما مع الاستواء ان يعتذر الجمع علىٰ قواعد المحدثين انتهىٰ ۔

ان سب عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ اضطراب کے لئے شرط یہ ہے کہ وجوہ اختلاف سب برابر ہوں۔ کسی کو کسی پر ترجیح نہ ہو اور نہ جمع و تطبیق کی صورت ممکن ہو۔ اگر ترجیح یا تطبیق ممکن ہو تو اس کو اضطراب نہیں کہتے اور نہ یہ اختلاف

www.sirat-e-mustaqeem.com

حدیث کے لئے کچھ مضر ہے۔

اس لئے حدیث زیر بحث کے اختلاف کی بابت ترجیح یا تطبیق کی صورتوں کو جانتے ہوئے بھی اس کو ''مضطرب' کہنا فن اصول سے بے خبری کی دلیل ہے۔ یا عوام کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش ہے۔

بہر حال اب ہم ان اختلافات کو آپ کے سامنے رکھتے ہیں جن کو مئوی صاحب ''اضطراب'' سمجھ رہے ہیں۔

مولانا مئوی نے اگرچہ راویوں کے اس لفظی اختلاف کی ''لذیذ حکایت'' کو بڑی درازنفسی کے ساتھ بیان کیا ہے، مگر تلخیص کے بعد اختلاف کی صرف دو صورتیں قابل ذکر نکلتی ہیں۔

پہلی یہ کہ ایک استاد کے پانچ شاگردوں میں سے صرف ایک شاگرد نے اس کا ذکر کیا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا۔باقی چار شاگرد اس کے ذکر سے خاموش ہیں۔ یعنی ان کی روایت میں حکم دینے کا ذکر نہیں ہے۔

دوسری یہ کہ رکعات کی تعداد میں اختلاف ہے۔ تین شخصوں نے گیارہ کا عدد بیان کیا ہے ایک نے تیرہ کا۔ایک نے اکیس کا۔

اس اجمال کے بعد اختلاف کی ان دونوں صورتوں کی تفصیل الگ الگ خود مولانا مئوی کی زبان سے سنئے۔

پہلے اختلاف کی تفصیل :

> ''سائب کے اثر کو ان سے محمد بن یوسف نقل کرتے ہیں اور محمد بن یوسف کے پانچ شاگرد ہیں ۔ (۱) امام مالک (۲) یحیٰ قطان (۳) عبدالعزیز بن محمد (۴) ابن اسحاق (۵) عبدالرزاق کے استاد۔ اور ان

www.sirat-e-mustaqeem.com

پانچوں میں سوائے امام مالکؒ کے کوئی دوسرا یہ بیان نہیں کرتا کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا.................امام مالک اگرچہ امام اور حافظ ہیں، مگر دوسرے چار راوی بھی اہل حدیث کی تصریحات کے بموجب ثقہ اور حافظ ہیں، بلکہ ان میں سے یحیٰ تو حافظ ہیں امام مالک کی ٹکر کے ہیں۔ لہٰذا ایک ثقہ حافظ کے مقابلہ میں چار ثقہ حافظوں کا بیان ترجیح پائے گا اور اس اثر سے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کا سرے سے حکم دینا ہی ثابت نہ ہو سکے گا۔ (رکعات ص ۴۷،۴۸)

اس کا جواب

قارئین سے ہماری درخواست ہے کہ وہ اس اختلاف کی نوعیت کو پہلے اچھی طرح سمجھ لیں۔ اس کے بعد ہمارے جواب پر غور کریں۔ اختلاف کی نوعیت یہ نہیں ہے کہ امام مالکؒ نے جو بات بیان کی ہے دوسرے راویوں نے اس کا انکار اور اس کی نفی کی ہے۔ تاکہ دونوں میں منافات لازم آئے، بلکہ صورت یہ ہے کہ امام مالک کی روایت میں حکم دینے کا ذکر ہے اور دوسروں کی روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ بالفاظ دیگر دوسروں نے جس بات کے ذکر سے سکوت کیا ہے۔ (نفی نہیں کی ہے) امام مالک کی روایت میں اس کا اظہار اور بیان ظاہر ہے کہ "سکوت" اور "بیان" میں کوئی منافات اور معارضہ نہیں ہے۔ گویا امام مالکؒ (جو چار مشہور اماموں میں ایک جلیل القدر، ثقہ، حافظ اور متقن امام ہیں) کی روایت میں ایک ایسی "زیادتی" پائی جاتی ہے جو دوسرے ثقات کی روایت کے منافی اور معارض نہیں ہے اور کسی ثقہ کی ایسی "زیادتی" بالاتفاق محدثین مقبول و معتبر ہے۔ ایسا اختلاف ہرگز کسی قدح اور جرح کا موجب نہیں ہے۔ حافظ ابن الصلاح

لکھتے ہیں :

اذا انفرد الراوی بشیٔ نظر فیه فان کان ما انفرد به مخالفا لما راوه من هو اولی منه بالحفظ لذلك واضبط کان ما تفرد به شاذا مردوداً وان لم یکن فیه لما رواه غیره وانما امر رواه هو ولم یروه غیره فینظر فی هذا الراوی المنفرد فان کان عدلا حافظاً موثوقاً باتقانه وضبطه قبل ما انفرد به ولم یقدح الانفراد فیه الخ (مقدمه ص ۳۰)

جب راوی کسی بات کے بیان کرنے میں متفرد ہو تو دیکھا جائے گا کہ اس کی یہ بات اس سے زیادہ حفظ و ضبط والے راویوں کی بات کے مخالف ہے یا نہیں۔ اگر مخالف ہے تو یہ شاذ اور مردود ہے اور اگر مخالف نہیں ہے بلکہ یہ صورت ہے کہ اس نے جو بات کہی دوسروں کی روایت میں اس کا ذکر نہیں ہے تو ایسی حالت میں اگر یہ منفرد راوی ثقہ اور قابل اعتماد ہے تو اس کی بات مقبول ہو گی اور اس کے انفراد کی وجہ سے یہ روایت مجروح نہ ہو گی۔

دیکھئے حافظ ابن صلاح نے صاف صاف لکھ دیا ہے کہ اگر منفرد راوی ثقہ اور حافظ ہے تو صرف کسی بات کے ذکر اور عدم ذکر کے اختلاف کی وجہ سے اس منفرد راوی کی بات نامقبول نہیں ہو گی اور نہ وہ روایت مجروح قرار دی جائے گی۔

یہی حافظ ابن الصلاح آگے چل کر ص ۳۳ پر لکھتے ہیں :

وقد رأیت تقسیم ما ینفرد به الثقة الی ثلثة اقسام احدھاَ ان یقع مخالفاً منا فیاً لما رواہ سائر الثقات فهذا حکمه الرد کما سبق فی نوع الشاذ الثانیؔ ان لا یکون فیه منافاة ومخالفة اصلا لما

www.sirat-e-mustaqeem.com

رواه غيره كالحديث الذى تفرد برواية جملته ثقة ولا تعرض فيه لما رواه الغير لمخالفة اصلا فهذا مقبول وقد ادعى الخطيب فيه اتفاق العلماء عليه وسبق مثاله فى نوع الشاذ الثالثؔ ما يقع بين هاتين المرتبتين مثل زيادة لفظة فى حديث لم يذكر ها سائر من روى ذلك الحديث مثاله ...... فاخذبها غير واحد من الأئمة واحتجوا بها منهم الشافعى و احمد رضى الله عنهم انتهى ۔

اس عبارت کا حاصل بھی یہی ہے کہ کسی ثقہ راوی کی زیادتی اسی صورت میں نامقبول اور مردود ہے جب کہ وہ دوسروں کی روایت کے منافی اور معارض ہو ۔اسی بات کو حافظ ابن حجر نے زیادہ وضاحت کے ساتھ لکھا ہے۔ فرماتے ہیں :

وزيادة اويهما اى الصحيح والحسن مقبولة ما لم تقع منافية لرواية من هو اوثق ممن لم يذكر تلك الزيادة لان الزيادة اما ان تكون لا تنافى بينها وبين رواية من لم يذكرها فهذه تقبل مطلقاً لانها فى حكم الحديث المستقل الذى يتفرد به الثقة ولا يرويه عن شيخه غيره واما ان تكون منافية بحيث يلزم من قبولها رد الرواية الاخرى فهذه هى التى يقع الترجيح بينها وبين معارضها فيقبل الراجح ويرد المرجوح انتهى (شرح نخبه ص ۳۷) ۔

یعنی صحیح اور حسن حدیث کے راوی کی زیادتی جب تک دوسرے اوثق راوی کی روایت کے (جس نے یہ زیادتی ذکر نہیں کی ہے) بالکل منافی اور معارض نہ ہو۔ مطلقاً مقبول ہے۔ہاں اگر ثقہ راوی کی زیادتی اوثق راوی کی روایت

www.sirat-e-mustaqeem.com

کے اس طرح مخلاف اور منافی ہے کہ اس کے مان لینے سے اوثق کی روایت کارد کرنا لازم آتا ہے تو ایسی صورت میں وجوہ ترجیح پر غور کر کے راجح مقبول ہو گی اور مرجوح رد کردی جائے گی۔

حافظ کے اس بیان کی رو سے امام مالک کی زیر بحث روایت کے مقبول ہونے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہو سکتا۔ اس لئے کہ یہاں امام مالک اور دوسروں کے بیان میں نہ تو منافات ہے اور نہ دوسرے امام مالک کے مقابلہ میں اوثق، احفظ اور اضبط ہی ہیں۔

یہی حافظ ابن حجر "مقدمہ فتح الباری" ۲/ ۸۲ میں لکھتے ہیں:

ما تفرد به بعض الرواة بزيادة فيه دون من هو الثر عددا او اضبط ممن يذكرها فهذا لا يؤثر التعليل به الا ان كانت الزيادة منا فية بحيث يتعذر الجمع اما ان كانت الزيادة لامنافاة فيها بحيث تكون كالحديث المستقل فلا اللهم الا ان وضع بالدلائل القوية ان تلك الزيادة مدرجة فى المتن من كلام بعض رواته فما كان من هذ القسم فهو مؤثر انتهى ـ

دیکھئے حافظ صاف لکھ رہے ہیں کہ اگر کوئی راوی کسی بات کے بیان کرنے میں منفرد ہو اور دوسرے راوی جو تعداد میں زیادہ ہوں یا حافظہ میں بڑھ کر ہوں، اس بات کو ذکر نہ کریں تو اس کی وجہ سے متفرد راوی کی حدیث معلول نہیں ہو گی مگر یہ کہ دونوں کے مدلول و مفہوم میں ایسی مخالفت اور منافات ہو کہ جمع و تطبیق متعذر رہو۔ اگر دونوں کے مفہوم میں کوئی منافات نہیں ہے تو حدیث بلا شبہ مقبول ہو گی۔

الحاصل محدثین کے فیصلے کی رو سے امام مالکؒ کا یہ بیان قطعاً صحیح،

www.sirat-e-mustaqeem.com

مقبول اور قابل حجت ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ رکعات پڑھانے کا "حکم" دیا۔ کسی دیانت دار، حق پسند کے لئے اس سے جان چھڑانا ممکن ہے اور اس اختلاف کی بابت یہ کہنا از روئے اصول بالکل غلط ہے کہ "ایک ثقہ حافظ کے مقابلہ میں چار ثقہ حافظوں کا بیان ترجیح پائے گا"۔ اس لئے کہ ان کے بیانوں میں کوئی منافات اور معارضہ نہیں ہے۔

اب دوسرے اختلاف کی تفصیل سنیئے :

دوسرے اختلاف کی دلیل : علامہ مئوی لکھتے ہیں :

"عبدالرزاق کے استاد تو سرے سے گیارہ کا نام ہی نہیں لیتے بلکہ وہ اکیس کا عدد ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح ابن اسحٰق بھی گیارہ کے بجائے تیرہ کا عدد ذکر کرتے ہیں، باقی یحیٰ اور عبدالعزیز گیارہ کا عدد ضرور ذکر کرتے ہیں مگر یہ نہیں کہتے کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے گیارہ کا حکم دیا ہے (رکعات ص ۳۸)

اس کا جواب : حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے حکم دیا یا نہیں اور اگر دیا تو کتنی رکعات کا؟ اس کی تفصیلی بحث گذر چکی اور اس کے متعلق مولانا مئوی کی تمام تشکیکات و تلبیسات کا پردہ چاک کر کے ہم نے بتادیا کہ حقیقت کیا ہے۔ اس لئے اب اس بحث سے قطع نظر کر کے صرف تعداد رکعات کے اختلاف کی بابت "علامہ" مئوی کے اضطراب کو دور کرنا ہے۔ ہم نے پہلے بتایا ہے کہ اس اختلاف کی بابت مولانا مئوی نے ترجیح اور تطبیق کی بعض صورتیں اپنی کتاب میں ذکر کی ہیں لیکن اس کے باوجود انہوں نے اس روایت کو "مضطرب" کہہ کر فن اصول سے اپنی ناواقفیت کا ثبوت دیا ہے۔ یا عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کے لئے تجاہل سے کام لیا ہے۔ بہرحال مئوی صاحب نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ درج ذیل ہے :

www.sirat-e-mustaqeem.com

"اس اختلاف میں ابن اسحاق جو خود راوی اثر ہیں انہوں نے تیرہ کو ترجیح دی ہے اور ابن عبدالبر نے اکیس کو ترجیح دی ہے اور گیارہ کو وہم قرار دیا ہے۔ لہذا اس اثر سے گیارہ کا ثبوت بھی نہ ہو سکے گا، الا یہ کہ گیارہ کی ترجیح کسی محدث سے ثابت کی جائے۔ ہم دعویٰ سے کہہ سکتے ہیں کہ اگلے محدثین میں سے کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ اس تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے۔ محدثین نے ترجیح اگر دی ہے تو تیرہ یا اکیس کو ورنہ یوں تطبیق دی ہے کہ پہلے گیارہ رکعتیں تھی بعد میں اضافہ کر دیا گیا"۔ (رکعات ص ۳۹)

ترجیح یا تطبیق کے متعلق ان اقوال کے نقل کرنے سے مولانا مئوی کا منشا دراصل روایت کے اختلاف کو دور کرنا تو ہے نہیں، بلکہ ان کی اصل غرض تو گیارہ رکعات کی بابت لوگوں کو شک اور التباس میں ڈالنا ہے، اسی لئے انہوں نے یہ جانتے ہوئے بھی کہ ان اقوال میں بعض مردود اور غلط ہیں، ان کو بھی بلا دریغ نقل کر دیا ہے اور ان کی کمزوری اور غلطی کی طرف کوئی ادنیٰ سا اشارہ بھی نہیں کیا ہے۔ کیا یہ شرمناک تعصب اور افسوسناک بددیانتی نہیں ہے ؟۔

بلاشبہ ابن عبدالبرؒ نے گیارہ کو امام مالک کا وہم قرار دیا ہے اور اس لفظ کی روایت میں ان کو متفرد کہا ہے، لیکن مصابیح، زرقانی شرح مؤطا، تحفۃ الاخیار جن تین کتابوں کا آپ نے اس موقع پر حوالہ دیا ہے ان تینوں کتابوں میں جہاں ابن عبدالبرؒ کا یہ قول منقول ہے وہیں ساتھ ہی اس کی مدلل تردید بھی موجود ہے۔ معلوم نہیں یہ آپ کی "کرامت" ہے یا "حسن اتفاق" کہ ابن عبدالبرؒ کے اس قول پر تو آپ کی نظر پڑی، مگر اس کی تردید جو وہیں موجود تھی، آپ کو نظر نہ آئی

www.sirat-e-mustaqeem.com

ایسے تعصب سے خدا کی پناہ۔

اور تو اور مئوی صاحب کے علامہ شوق نیموی نے بھی ابن عبد البر کے اس قول کی پرزور تردید کی ہے: لکھتے ہیں

قلت ما قاله ابن عبدالبر من وهم مالك فغلط جداً لان مالكا قد تابعه عبدالعزيز بن محمد عند سعيد بن منصور في سننه ويحي بن سعيد القطان عند ابي بكر بن ابي شيبة في مصنفه كلاهما عن محمد بن يوسف وقالا احدى عشرة كما رواه مالك عن محمد بن يوسف انتهى (تعليق اثار السنن ص ٥٢ جلد ٢)۔

یعنی ابن عبد البرؒ نے گیارہ کے عدد کو جو امام مالکؒ کا وہم قرار دیا ہے یہ بات ان کی بالکل غلط ہے۔ امام مالک اس لفظ کی روایت میں متفرد نہیں ہیں، بلکہ یحیٰ بن سعید قطان اور عبد العزیز بن محمد نے بھی ان کی متابعت کی ہے اور جیسے امام مالکؒ نے محمد بن یوسف سے گیارہ کا عدد روایت کیا ہے ویسے ہی ان دونوں نے بھی ابن یوسف سے یہی عدد نقل کیا ہے"۔

اسی تعصب کے جوش میں مئوی صاحب کو خود اپنے گھر کی خبر ہی نہیں رہی اور یہ نہ سوچا کہ اگر ابن عبد البر نے گیارہ کو وہم قرار دے کر اکیس کو ترجیح دی ہے تو اس کی زد میں حنفی مذہب بھی آجاتا ہے اس لئے کہ اس صورت میں سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ اکیس رکعت وتر کے ساتھ تھیں یا بغیر وتر کے۔ اگر وتر کے ساتھ تھی تو وتر ایک رکعت تھی یا تین۔ اگر ایک تھی تو حنفیہ کا یہ مذہب باطل ہوا کہ وتر تین رکعت سے کم جائز نہیں ہے۔ اور اگر وتر تین تھی تو تراویح کی رکعتیں اٹھارہ ہوئیں۔ پھر بیس پر "اجماع" کا حشر کیا ہوگا؟ نیز اس کا کیا بنے گا کہ بیس رکعت سنتِ مؤکدہ ہے۔ اس کا تارک گنہ گار ہے اور شفاعتِ نبویؐ سے محروم؟

www.sirat-e-mustaqeem.com

سچ ہے نسوا اللّٰہ فانساھم انفسھم

اس روایت میں اکیس کا عدد بیان کرنے والے صرف ایک شخص عبدالرزاق کے استاد ہیں۔ اگر ان کا ثقہ اور حافظ و ضابطہ ہونا تسلیم بھی ہو تب بھی یہ تو یقینی ہے کہ ان اوصاف میں وہ امام مالکؒ کے برابر نہیں ہیں۔ تو اگر امام مالکؒ گیارہ کا عدد بیان کرنے میں متفرد بھی ہوتے جب بھی تنہا انہیں کا بیان عبدالرزاق کے شیخ کے مقابلہ میں راجح ہوتا۔ چہ جائیکہ امام مالکؒ کے ساتھ یحیی قطان (وہی یحیی جو باقرار مولانا مئوی حافظہ میں امام مالکؒ کی ٹکر کے ہیں) اور عبدالعزیز بن محمد جیسے حفاظ و متقنین بھی ہوں تو کون انصاف پسند کہہ سکتا ہے کہ گیارہ کا عدد وہم ہے اور اکیس کا راجح۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

ولا یتشکک من له ادنی مما رسة بالعلم واخبار الناس ان مالکا لو شا فهه بخبر علم انه صادق فیه فاذا الضناف الیه ایضا من هو فی تلك الدرجة از داد قوة و بعد علمایخشی علیه من السهو انتهی (شرح نخبه ص ۲۱)

یعنی جس کو علم حدیث اور روایات کے ساتھ ادنی لگاؤ بھی ہوگا وہ اس میں شک نہیں کر سکتا کہ بالفرض اگر امام مالکؒ آمنے سامنے ہو کر خود اس کی خبر دیتے تو وہ یقیناً ان کو اس خبر میں سچا جانتا تو جب امام مالکؒ کے ساتھ انہی جیسا کوئی دوسرا حافظ ضابط اس خبر دینے میں شریک ہو تب تو ظاہر ہے کہ اس کی قوت اور بڑھ جائے گی اور سہو کا جو احتمال اور خطرہ تھا وہ بھی دور ہو جائے گا“

اور یہ کہنا تو نری ڈھٹائی اور عصبیت کی بات ہے کہ ”اس اثر سے گیارہ کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ثبوت بھی نہ ہو سکے گا"۔ گیارہ کے ثبوت اور ترجیح کی دلیل اس سے بڑھ کر اور کیا چاہیئے کہ تین تین ائمہ ثقات و حفاظ اس کے راوی اور ناقل ہیں وہ ائمہ جن کی ثقاہت اور حفظ و ضبط عندالمحدثین شہرت عام رکھتی ہے اور ان کے مقابلہ میں صرف ایک شخص اکیس کا عدد بیان کرتا ہے اور وہ بھی ایسا شخص جس کے حفظ و ضبط کا ثبوت محتاجِ دلیل ہے یا کم از کم یہ کہ ان ائمہ ثقات کا مقابلہ کا نہیں ہے۔

الغرض اس تحقیق کے بعد قواعد محدثین کے مطابق اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ اس روایت میں گیارہ کا عدد ثابت اور متحقق ہے اور اس کے خلاف اکیس کا عدد ہرگز ثابت نہیں ہے۔

مولانا مئوی یحیی اور عبدالعزیز کی متابعت کے متعلق بھی ایک "دلچسپ اضطراب" میں مبتلا ہیں چنانچہ لکھتے ہیں :

"یہ تینوں (یعنی امام مالک، یحیی، عبدالعزیز) گیارہ کا لفظ بولنے میں تو بے شک متفق ہیں مگر گیارہ کے باب میں تینوں تین بات کہتے ہیں۔ ایک کہتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ کا حکم دیا ہے۔ دوسرا کہتا ہے کہ ابی اور تمیم گیارہ پڑھتے تھے اور تیسرا کہتا ہے کہ ہم گیارہ پڑھتے تھے یعنی روایت کا مضمون بیان کرنے میں تینوں باہم مختلف ہیں"۔

(رکعات ص ۱۰، ۱۱)

اولا میں مولانا مئوی سے یہ پوچھتا ہوں کہ جب آپ کو یہ تسلیم ہے کہ گیارہ کا لفظ بولنے میں تو بے شک تینوں متفق ہیں" تو پھر یہ جانتے اور مانتے ہوئے آپ نے ابن عبدالبرؒ کے اس اعتراض کو کیوں اہمیت دی کہ "گیارہ کا لفظ بولنے میں امام مالک متفرد ہیں اور یہ ان کا وہم ہے"۔ اور اس بنیاد پر آپ نے یہ کیسے نتیجہ نکال لیا کہ "اس اثر سے گیارہ کا ثبوت بھی نہ ہو سکے گا"۔ کیا "محدثانہ احتیاط" اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

منصفانہ طرز گفتگو" اسی کا نام ہے؟ خود را فضیحت دیگراں را نصیحت اسی کو کہتے ہیں۔

ثانیاً آپ کو معلوم ہونا چاہئے کہ ہر اختلاف کو محدثین "اضطراب" اور حدیث کے لئے موجب قدح و ضعف قرار نہیں دیتے۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

فالتعليل بجميع ذلك من اجل مجرد الاختلاف غير قادح اذلا يلزم من مجدد الاختلاف يوجب الضعف ...... (مقدمه فتح البارى ص ٢٨ جلد ٢)

حافظ کا یہ قول پہلے گذر چکا کہ اضطراب کے لئے شرط یہ ہے کہ وجوہ اختلاف برابر ہوں اور ان میں بقواعدِ محدثین و تطبیق متعذر ہو۔

اس قاعدہ کی رو سے مذکورہ بالا تینوں باتوں میں کوئی اضطراب نہیں ہے ،بلکہ تینوں کا مضمون باہم ایک دوسرے کے ساتھ بالکل مربوط ہے اور تینوں کے ملانے سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ حضرت سائب نے محمد بن یوسف کے سامنے یہ تینوں باتیں کہیں تھیں۔ اور گویا اس طرح کہی تھیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے ابی بن کعب اور تمیم داری کو امام بنایا اور ان دونوں کو حکم دیا کہ لوگوں کو گیارہ رکعتیں پڑھائیں (ان کے حکم کے مطابق) یہ دونوں گیارہ رکعتیں پڑھاتے تھے اور ہم لوگ (ان کے پیچھے) گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے۔ محمد بن یوسف نے اپنے شاگردوں کے سامنے سائب کی یہ تینوں باتیں بیان کیں۔ پھر ان کے شاگردون نے حسب موقع ان باتوں کو الگ الگ نقل کر دیا۔ بتایئے اس میں کیا تناقض اور تضاد ہے؟

اختلاف کی اس نوعیت کو چھوڑ کر آپ مطلقاً لفظی اختلافات کو اہمیت دیں گے اور کسی بات کے ذکر اور اس کے عدم ذکر کو بہر صورت "اضطراب"

www.sirat-e-mustaqeem.com

قرار دیں گے تو یاد رکھئے کہ اس کا اختلاف تو حضرت سائب کے دوسرے شاگرد یزید بن خصیفہ کے شاگردوں میں بھی موجود ہے۔ حالانکہ انکے متعلق آپ کا دعویٰ یہ ہے کہ "اس کے رواۃ میں کوئی ادنیٰ اختلاف بھی نہیں ہے"۔اور یزید کے دونوں شاگرد متفق اللفظ ہو کر یزید سے اور یزید حضرت سائب سے روایت کرتے ہیں کہ لوگ عہد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے (رکعات ص ۴۰،۴۱)۔

"متفق اللفظ" ہو کر اور "ادنیٰ اختلاف بھی نہیں" کے ادعائی مبالغہ کو سامنے رکھیے اور یزید بن خصیفہ کے شاگردوں کی روایتوں کے مندرجہ ذیل الفاظ پر غور کیجئے۔ یزید بن خصیفہ کے ایک شاگرد ابن ابی ذئب کا بیان یہ ہے:

عن يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد قال كانوا يقومون على عهد عمر بن الخطاب رضى الله عنه فى شهر رمضان بعشرين ركعة قال و كانوا يقرؤن بالمئين و كانوا يتوكؤن على عصيهمفى عهد عثمان بن عفان من شدة القيام رواه البيهقى ج ٢ ص ٤٩٦ ۔

اور یزید کے دوسرے شاگرد محمد بن جعفر کا بیان یہ ہے:

حدثنى يزيد بن خصيفة عن السائب بن يزيد قال كنا نقوم فى زمان عمر بن الخطاب بعشرين ركعة والوتر انتهى (تعليق اثار السنن ص ٥٤ ج ٢)

سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی دونوں روایتوں کے الفاظ اور مضامین کا فرق نمایاں ہو جاتا ہے مثلاً

(۱) ایک کہتا ہے "لوگ بیس پڑھتے تھے" (اپنا کیا عمل تھا اس کا کوئی ذکر نہیں)

(۲) دوسرا کہتا ہے "ہم بیس پڑھتے تھے" (دوسرے لوگوں کا کیا عمل تھا اس کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

کوئی ذکر نہیں)۔

(۳) ایک کہتا ہے "رمضان کے مہینے میں بیس پڑھتے تھے"۔

(۴) دوسرا رمضان یا غیر رمضان کسی مہینے کا کوئی نام نہیں لیتا۔

(۵) ایک کہتا ہے "بیس رکعت پڑھتے تھے" (وتر کے ساتھ یا بغیر وتر کے۔ اس کا کوئی ذکر نہیں)۔

(۶) دوسرا کہتا ہے "بیس رکعت اور وتر پڑھتے تھے"۔

(۷) ایک کہتا ہے حضرت عثمانؓ کے عہد میں شدت قیام کی وجہ سے لوگ اپنی اپنی لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔

(۸) دوسرے کی روایت میں نہ عہدِ عثمانؓ کا ذکر ہے اور نہ اس کیفیت ادا کا۔

بتایئے بیس کا لفظ بولنے کے سوا اور کس بات میں "دونوں متفق اللفظ" ہیں۔ تو اگر کسی تاویل و توجیہ کی بنیاد پر آپ اس روایت کو "مضطرب" نہیں سمجھتے اور ان نمایاں اختلافات کو کالعدم قرار دے کر پوری ڈھٹائی کے ساتھ یہ دعوی کر بیٹھتے ہیں کہ اس کہ "رواۃ میں ادنی اختلاف بھی نہیں" تو پھر ہمیں یہ حق کیوں حاصل نہیں ہے کہ ہم بھی کسی معقول توجیہ کی بنا پر گیارہ والی روایت کے لفظی اختلاف کو کالعدم قرار دیں۔ ماھو جوابکم فھو جوابنا۔

گیارہ والی رویت کے متعلق ایک اور اہم اور قابل ذکر بات رہی جاتی ہے ۔وہ یہ کہ آئمہ متبوعین میں سے مشہور امام، امام شافعی نے بھی اپنے استاذ امام مالکؒ سے یہی تعداد روایت کی ہے۔ امام بیہقی اپنی کتاب معرفۃ السنن والآثار جلد اول ص ۴۴۷ میں نقل فرماتے ہیں :

قال الشافعی اخبرنا مالك عن محمد بن یوسف عن السائب بن یزید قال امر عمر بن الخطاب ابی بن کعب و تمیما الداری

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان يقوما للناس باحدى عشرة ركعة الحديث ۔ (ركعات التراويح ص ١٤ طبع كلكته)

یہ وہی معرفۃ السنن ہے جس کا حوالہ مولانا مئوی نے اپنے مذہب کی دوسری دلیل کے سلسلہ میں دیا ہے۔ جس روایت میں سند کا یہ سلسلہ ہو وہ باصول محدثین راجح ہو گی اس روایت پر جو اس سے خالی ہو۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں :

ان ما احتف بالقرائن ارجح مما خلا عنها والخبر المحتف بالقرائن انواع منها ما اخرجه الشيخان في صحيحيهما ...... الى ان قال ومنها المسلسل بالائمة الحافظ المتقنين حيث لا يكون غريباً كالحديث الذى يرويه احمد بن حنبل مثلا ويشاركه فيه غيره عن الشافعي و يشاركه فيهه غيره عن مالك بن انس فانه يفيد العلم عند سامعه بالاستدلال من جهتم جلالة وراته وان فيهم من الصفات الائقة الموجبة للقبول ما يقوم مقام العدد لكثير من غير هم (شرح نخبه ص ١٧ تا ٢١)

یعنی جو حدیث محتف بالقرائن (قرائن سے گھر ہوئی) اس کو اس حدیث پر ترجیح ہو گی جو ان قرائن سے خالی ہو۔ حدیث محتف بالقرائن کی چند قسمیں ہیں۔ انہیں میں سے وہ حدیث ہے جس کو شیخین (امام بخاریؒ اور امام مسلمؒ) نے اپنی اپنی صحیح میں روایت کیا ہو ...... اور انہیں میں سے وہ حدیث ہے جس کی سند میں مسلسل ائمہ حفاظ ہوں۔ بشرطیکہ وہ غریب نہ ہو جیسے وہ حدیث جس کو مثلاً امام احمد بن حنبل امام شافعی سے روایت کریں اور کوئی دوسرا بھی اس میں ان کے ساتھ شریک ہو۔ اسی طرح امام شافعی مالک سے روایت کریں تو اسناد کا یہ سلسلہ حدیث کے مضمون کے متعلق یقین پیدا کرے گا، کیونکہ اس کے راویوں کی جلالتِ شان اور ان میں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان صفات کا تحقق جو حدیث کی قبولیت کا باعث ہیں دوسروں کے مقابلے میں عدد کثیر کے قائم مقام ہے"۔

غور کیجئے حافظؒ نے مسلسل بالائمہ کی جو مثال دی ہے اس میں اور گیارہ والی زیر بحث روایت کے سلسلہ اسناد میں صرف اتنا ہی فرق ہے کہ اس (گیارہ والی) میں امام احمدؒ کا نام نہیں ہے۔ باقی امام شافعی اور امام مالک ان دونوں اماموں کے اسمائے گرامی اس کی سند میں موجود ہیں اور دوسروں کی شرکت و متابعت کے ساتھ موجود ہیں گویا مسلسل بالائمہ والی حدیث کی ترجیح کے جو وجوہ حافظ نے بیان کئے ہیں وہ مکمل طور پر نہیں تو بڑی حد تک گیارہ والی زیر بحث روایت میں متحقق ہیں۔ اس کے بر خلاف اکیس والی اور تیرہ والی روایتیں ان وجوہ سے یکسر خالی ہیں۔ اس لئے اصولاً گیارہ ہی والی روایت راجح اور مقبول ہو گی اور اس کے مقابلہ میں اکیس والی اور تیرہ والی روایتیں مرجوح اور غیر مقبول ہو گی۔

فائدہ : محدث اعظم مبارک پوری رحمہ اللہ نے تحفۃ الاحوذی میں اکیس کی روایت کے مرجوح ہونے کی ایک وجہ یہ بتائی ہے کہ اس روایت کو تنہا عبد الرزاق اپنی کتاب میں لائے ہیں۔ ان کے سوا کوئی دوسرا اس کو بیان نہیں کرتا ۔ وہ اگرچہ ثقہ حافظ ہیں لیکن آخر عمر میں وہ نابینا ہو گئے تھے۔ ان کے حافظہ میں فرق آگیا تھا کما صرح به الحافظ فی التقریب

دوسری طرف ان کے مقابل گیارہ کے راوی امام مالکؒ ہیں جن کی شان میں حافظ نے لکھا ہے امام دار الهجرة رأس المتقنين كبير المتثبتين جن کی سند کو امام بخاری جیسے ناقد حدیث نے تمام دنیا کی اسانید میں اصح اور اعلیٰ کہا ہے (قال البخاری اصح الاسانید کلها مالك عن نافع عن ابن عمر كذا في التقريب) پھر وہ عبد الرزاق کی طرح اس لفظ کی روایت میں متفرد بھی نہیں ہیں،

www.sirat-e-mustaqeem.com

بلکہ وہ دو ثقہ اور متقن راوی ان کے متابع ومؤید ہیں جن میں ایک یحیی بن سعید القطان تو امام الجرح والتعدیل ہیں (جو باقرار مولانا مئوی حافظہ میں امام مالک کی ٹکر کے ہیں) اس لئے اختلاف اور تعارض کی صورت میں یقیناً امام مالک ہی کی روایت کو ترجیح ہو گی۔ پس حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ کے اثر کی بابت گیارہ ہی کی روایت صحیح اور ثابت و محفوظ ہے۔ اکیس کی روایت غیر محفوظ بلکہ وہم ہے۔

حضرت مولانا مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ کے اس بیان پر مولانا مئوی نے تنقید کی ہے:

"اس کے جواب میں عرض ہے کہ عبدالرزاق نے کتاب نابینا ہونے سے پہلے لکھی ہے۔ لہذا نابینائی کے بعد حافظہ خراب ہو جانے سے کتاب کی روایتوں پر کیا برا اثر پڑے گا ہاں نابینائی کے بعد اپنی یاد سے جو روایتیں انہوں نے بیان کی ہوں ان پر شک کا اظہار کیجئے تو معقول بھی ہے"۔ (رکعات ص ۱۱)

افسوس ہے کہ مولانا مئوی نے محدث مبارک پوری کی بات سمجھنے کی کوشش نہیں کی اور سچ تو یہ ہے کہ وہ اس کی کوشش کیوں کرتے۔ جب کہ ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ جواب کا نام ہو جائے۔ چاہے کام ہو یا نہ ہو...... محدث مبارک پوریؒ نے یہ نہیں کہا ہے کہ اکیس کی روایت اس لئے مرجوح ہے کہ وہ عبدالرزاق کے حافظہ کے تغیر کے بعد کی ہے۔ ان کا منشا تو یہ ہے کہ یہ روایت تغیرِ حافظہ سے قبل کی سہی، لیکن ہے ایسے راوی کی جس کے حافظہ پر جرح ہوئی ہے ۔(اور ایسی جرح جس کا انکار مولانا مئوی بھی نہیں کر سکے ہیں)۔ اس کے بر خلاف گیارہ کی روایت ایسے امام کی روایت ہے جو حفاظ کا رئیس اور متثبتین کا سردار ہے جو اصح الاسانید کا تاجدار ہے جس کا حافظہ پوری زندگی میں کبھی ایک لمحہ کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

لئے بھی داغدار نہیں ہوا۔ اور پھر ان تمام صفات وہ اس لفظ کی روایت میں متفرد بھی نہیں ہے۔ بلکہ دو بڑے حافظ و ضابط اس کے مؤید ہیں ایسی صورت میں تنہا عبدالرزاق کی روایت تغیر حافظہ کی جرح کے بغیر بھی قابل ترجیح نہ تھی۔ چہ جائیکہ اس جرح کے بعد اس کو راجح قرار دیا جائے۔

الغرض محدث مبارک پوری نے عبدالرزاق اور امام مالک کے حالات کا مقابلہ کیا ہے کہ ان دونوں میں کون ایسے صفات کا حامل ہے جو اس کی روایت کی صحت کا غلبہ ظن پیدا کرتے ہیں اور ترجیح کا موجب ہو سکتے ہیں۔ یہ مقصد نہیں ہے کہ عبدالرزاق کی یہ روایت تغیرِ حافظہ کے بعد کی ہے۔ اس لئے مرجوح ہے۔

سچ ہے ؎ وکم منعائب قولا صحیحا

و افته من الفهم السقیم

مولانا مئوی اور ابن اسحٰق کی ترجیح : اس عام بحث کے علاوہ تیرہ والی روایت کا ایک خاص جواب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ گیارہ اور تیرہ والی روایتوں میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں بلکہ محض اعتباری اور اضافی ہے اور ابن اسحٰق نے جو تیرہ کو اختیار کیا ہے اور ترجیح دی ہے تو یہ گیارہ کے مقابلہ میں نہیں جیسا کہ مولانا مئوی سمجھ رہے ہیں، بلکہ در حقیقت یہ اکیس کا مقابلہ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی ترجیح کی بنیاد اس بات پر رکھی ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نمازِ شب کی تعداد بھی تیرہ تھی۔ (وذلك ان رسول الله ﷺ كانتا له من الليل ثلث عشرة ركعة (قيام الليل المروزی ص ۹۱)

حافظ ابن حجرؒ فتح الباری جلد رابع ص ۲۰۵ باب فضل من قام رمضان میں لکھتے ہیں :

قال ابن اسحق وهذا اثبت ما سمعت فی ذالك وهو موافق

www.sirat-e-mustaqeem.com

لحديث عائشة فی صلوة النبی ﷺ من اللیل انتھی ۔

"یعنی ابن اسحٰق نے کہا ہے کہ میرے علم میں تیرہ والا عدد زیادہ قوی ہے اور یہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی اس حدیث کے موافق ہے جس میں نبی ﷺ کی نمازِ شب (کی تعداد) کا بیان ہے"۔

ظاہر ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیثوں میں صرف تیرہ ہی رکعات کا بیان نہیں ہے بلکہ گیارہ کا بھی ہے اور نسبتہً زیادہ قوت اور طرق واسانید کی کثرت کے ساتھ ہے اسی واسطے جن علماء نے گیارہ رکعات کے متعلق حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے حکم دینے اور بیس رکعتیں ان کے زمانے میں پڑھی جانے والی روایتوں کے درمیان تطبیق کی یہ صورت اختیار کی ہے کہ گیارہ کا حکم پہلے دیا اور بعد میں اس میں اضافہ کر دیا...... انہوں نے ساتھ ہی (جزماً یا احتمالاً) یہ بھی لکھا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے گیارہ کا حکم پہلے اس لئے دیا تھا کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز کی تعداد بھی گیارہ تھی۔ گویا فعل نبویؐ کے عدد کی اقتداء اور تشہیر پیش نظر تھی۔ چنانچہ ذیل میں ہم چند علماء کے اقوال نقل کرتے ہیں :

1 ۔ علامہ زرقانی شرح مؤطا میں لکھتے ہیں :

قال الباجی لعل عمر ذلك من صلوة النبی ﷺ ففی حدیث عائشة انها سئلت عن صلوته فی رمضان فقالت ما کان یزید فی رمضان ولا فی غیره علی احدی عشرة رکعة انتهی

(زرقانی ص ۲۱۵ ج ۲)

یعنی باجی نے کہا ہے کہ حضرت عمرؓ نے شاید گیارہ رکعات کے حکم کے لئے رسول اللہ ﷺ کے عمل کو اپنا ماخذ قرار دیا ہے۔ جیسا کہ حدیث میں ہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے آنحضرت ﷺ کی نماز کی بابت سوال کیا گیا تو انہوں نے

www.sirat-e-mustaqeem.com

کہا کہ رمضان ہو یا غیر رمضان حضور ﷺ گیارہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

2۔ ملا علی قاری لکھتے ہیں :

قوله (باحدى عشرة ركعة) اى فى اول الامر لما قال ابن عبدالبر هذاه الرواية وهو الذى صح انهم كانوا يقومون على عهد عمر بعشرين ركعة واعتراض بان سند تلك صحيح ايضا ويجاب بانه لعلهم فى بعض الليالى قصد والتشبيه به ﷺ فانه صح عنه ﷺ انه صلى بهم ثمان ركعات والوتر وان كان الذى استقر عليه امرهم العشرين انتهى (مرقاة ج ٢ ص ١٧٤)

یعنی شاید کچھ دنوں تک لوگوں نے گیارہ کا عدد رسول اللہ ﷺ کے عمل کے ساتھ اپنے عمل کی تشبیہ کی غرض سے اختیار کیا تھا، کیونکہ یہ صحیح طور پر ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے باجماعت آٹھ رکعت اور وتر ادا فرمایا تھا (ملخصا)

۳۔ علامہ سیوطی لکھتے ہیں :

وهذا يضا موافق لحديث عائشة و كان عمر لما امر بالتراويح اقتصر اولاً على العدد الذى صلاه النبى ﷺ ثم زاد فى اخر الامر انتهى (المصابيح)

یعنی گیارہ کا عدد یہ حدیث عائشہؓ کے موافق ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ تعالی عنہ نے جب تراویح ادا کرنے کا لوگوں کو حکم دیا تو پہلے اپنے حکم کو اسی عدد پر محصور کر دیا جس کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے پڑھا ہے۔ پھر اس کے بعد اس میں اضافہ کر دیا"۔

۴۔ امام بیہقی فرماتے ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

رواية احدى عشرة موافقة لرواية عائشة في عدد قيامه ﷺ في رمضان و غير و كان عمر امر بهذا العدد زمانا ثم كانوا يقومون على عهده بعشرين ركعة و كانوا يقرؤن بالمئين و كانوا يتوكون على العصى انتهى (تحفة الاخيار ص ١٨ و مرقاة ج٢ ص ١٧٤)

یعنی گیارہ کا عدد یہ حضرت عائشہؓ کی اس حدیث کے موافق ہے جس میں بیان کیا گیا ہے کہ آنحضرت ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ رکعتیں پڑھتے تھے ایک زمانے تک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے بھی اسی عدد کے مطابق لوگوں کو پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ پھر بعد میں لوگ ان کے زمانے میں بیس پڑھتے تھے اور سو آیتوں سے اوپر والی سورتیں پڑھتے تھے۔ اور (تھک کر) لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔

مولانا مئوی نے بھی "رکعات" ص ۵۲ پر یہ عبارت نقل کی ہے، لیکن اپنی عادت کے مطابق پوری خیانت سے کام لیا ہے۔ شروع اور آخر کا حصہ جو ان کے مطلب کے خلاف تھا حذف کر دیا ہے۔ صرف بیچ والا حصہ لے لیا ہے۔

ع ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہئے

جب یہ بات بلا شبہ ثابت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کی نماز شب (تراویح ہو یا تہجد) گیارہ رکعات ہی تھی۔ تو اب گیارہ کے مقابلہ میں تیرہ کو ترجیح دینے کی یہ وجہ کس طرح صحیح ہو سکتی ہے کہ "رسول اللہ ﷺ کی نماز شب کی تعداد تیرہ تھی"۔ یہ علت تو دونوں میں مشترک ہے پھر ان میں سے کسی ایک کے لئے دوسرے کے مقابلے میں وجہ ترجیح کیسے بنے گی؟۔

ہاں! اکیس کے مقابلہ میں تیرہ کی ترجیح کی یہ وجہ بے شک صحیح ہو سکتی

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے کیونکہ اکیس کی تعداد آنحضرت ﷺ سے بسند صحیح ایک مرتبہ بھی ثابت نہیں ہے اسی لئے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے متعلق کسی نے یہ نہیں لکھا ہے کہ رکعات کی تعداد میں اضافہ کر کے انہوں نے جو بیس کر دیا تھا تو اس کی وجہ یہ تھی کہ آنحضرت ﷺ نے کبھی بیس بھی پڑھا ہے۔

پس ابن اسحٰق کی نسبت یہ خیال کرنا کہ انہوں نے گیارہ کے مقابلے میں تیرہ کو ترجیح دی ہے، سراسر غفلت اور قلت تدبر پر مبنی ہے۔ گیارہ اور تیرہ تو بقول امام مالک (المصابیح) اور حافظ ابن حجر (فتح الباری جلد رابع ص ۲۰۴ طبع مصر) قریب قریب ایک ہی درجہ میں ہیں۔ اس لئے ان دونوں کے مقابلہ میں کسی ایک کی ترجیح کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ مقابلہ جو کچھ ہے وہ اکیس کے ساتھ ہے لہذا ابن اسحٰق کا تیرہ کو اکیس پر ترجیح دینے کا مطلب یہ ہوا کہ انہوں نے گیارہ کی ترجیح کو بھی اکیس پر تسلیم کیا ہے اس لحاظ سے حضرت عمرؓ کے متعلق بیس یا اکیس والی روایت ہرگز قابل اعتماد باقی نہیں رہتی اور اس عدد کا ثبوت ان سے کسی طرح نہیں ہو سکتا۔

رہا یہ سوال کہ ہم نے یہ کیسے کہا ہے کہ گیارہ اور تیرہ والی روایتوں میں کوئی حقیقی اختلاف نہیں ہے بلکہ محض اعتباری اور اضافی ہے...... تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کتاب کے شروع میں جہاں آنحضرت ﷺ کی نماز شب کی بابت گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کی بحث آئی ہے وہاں ہم نے بتایا ہے کہ بقول حافظ ابن حجر اس کی راجح توجیہ یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نماز شب کے شروع میں پہلے دو رکعتیں ہلکی ہلکی پڑھتے تھے۔ اس کے بعد لمبی لمبی رکعتیں ادا فرماتے تھے۔ تو راوی نے تعداد کی میزان میں شروع کی دو ہلکی رکعتوں کو کبھی شمار کیا اور کبھی نہیں شمار کیا جب شمار کیا تو پوری تعداد تیرہ بیان کی اور جب اس کو نہیں شمار کیا بلکہ صرف لمبی

www.sirat-e-mustaqeem.com

لمبی رکعتوں کا لحاظ کیا تو کل تعداد گیارہ بتائی۔ اسی طرح ہو سکتا ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی لوگوں نے یہی صورت اختیار کی ہو۔ اس لئے حضرت سائب نے رکعتوں کی تعداد کبھی تیرہ بتائی اور کبھی گیارہ۔

اس توجیہ میں کوئی تکلف نہیں ہے اور اس کی بنیاد سراسر روایات صحیحہ پر ہے اسی لئے محدث مبارک پوری نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کو کالعدم قرار دیا ہے اور یہ توجیہہ چونکہ تحفۃ الاحوذی میں بسلسلہ حدیث عائشہؓ ما كان يزيد في رمضان الخ گذر چکی تھی اس لئے اس موقع پر دوبارہ اس کے ذکر کی ضرورت نہیں سمجھی گئی۔ فاندفع ماتوهم وروده۔

مولانا مئوی کے دعوے کی حقیقت : اب ہم آپ کو مئوی صاحب کے اس دعوے کی حقیقت بتاتے ہیں کہ "اگلے محدثین میں کسی ایک محدث سے بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے تیرہ اور اکیس کے مقابل میں گیارہ کو ترجیح دی ہے"۔

یہ صرف ایک مغالطہ ہے جو عوام کی ناواقفیت سے فائدہ اٹھانے کے لئے پیش کیا گیا ہے ورنہ جب یہ معلوم ہو چکا کہ اگلے محدثین کو یہ تسلیم ہے کہ گیارہ کا عمل فعل نبویؐ سے ماخوذ ہے اور اکیس کے لئے کوئی ایسا ماخذ نہیں ہے تو آپ سے آپ اکیس پر گیارہ کی ترجیح ثابت ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد اس کی ضرورت ہی باقی نہیں رہتی کہ کسی محدث سے نصاً اس کی ترجیح ثابت کی جائے۔ تاہم عوام کو جو مغالطہ دیا گیا ہے اس کے ازالے کے لئے ہم اس کا ثبوت بھی دیتے ہیں۔ سنیئے :

علامہ سبکی لکھتے ہیں :

قال الجوزی من اصحابنا عن مالك انه قال الذی جمع عليه

www.sirat-e-mustaqeem.com

الناس عمر بن الخطاب احب الی وهو احدی عشر رکعة وھی صلوة رسول الله ﷺ قیل له احدی عشرة رکعة بالوتر قال نعم و ثلاث عشرۃ قریب قال ولا ادری من این احدث هذا لرکوع الکثیر انتهی (المصابیح ص ۸)

یعنی ہمارے اصحاب شافعیہ میں سے جوزی نے کہا ہے کہ امام مالکؒ نے فرمایا ہے کہ (تراویح کی رکعتوں کے بارے میں) مجھے وہ عدد زیادہ محبوب ہے جس پر حضرت عمرؓ نے لوگوں کو جمع کیا تھا اور وہ ہے گیارہ رکعات۔ یہی رسول اللہ ﷺ کی نماز (تراویح و تہجد کا عدد) ہے۔ امام مالکؒ سے پوچھا گیا کیا گیارہ رکعات وتر کے ساتھ انہوں نے جواب دیا ہاں۔ امام مالکؒ نے کہا تیرہ بھی گیارہ کے قریب ہے (یعنی اس کے معارض و مخالف نہیں ہے۔ دونوں میں صرف اعتباری فرق ہے)۔ اس کے بعد امام مالکؒ نے فرمایا کہ میں نہیں جانتا یہ بہت سی رکعتیں (بیس وغیرہ) لوگوں نے کہاں سے نکالی ہیں۔ (رسول اللہ ﷺ کے قول و فعل سے تو ان کا کوئی ثبوت نہیں ہے)۔

علامہ عینی نے شرح بخاری میں لکھا ہے :

وقیل احدی عشرة رکعة وهو اختیار مالك لنفسه واختاره ابو بکر بن العربی انتهی (عمدة القاری جلد ۵ ص ۲۵۷) ۔

یعنی تراویح کے متعلق بعض لوگ گیارہ رکعت کے قائل ہیں اور یہی امام مالکؒ کے نزدیک مختار ہے اور اسی کو ابو بکر ابن العربی نے بھی اختیار کیا ہے“۔

لیجئے ! محدث ہی نہیں مالک بن انس جیسے امام المحدثین نے گیارہ کو ترجیح دی ہے۔ وہی مالک جن کی شخصیت اپنی جلالت شان کی وجہ سے بقول حافظ ابن حجرؒ عدد کثیر کی قائم مقام ہے۔ محض ترجیح ہی نہیں دی بلکہ اس عدد کو اپنا

www.sirat-e-mustaqeem.com

محبوب بتایا ہے اور اس لئے محبوب بتایا ہے کہ محبوب رب العالمین کا یہ معمول تھا قربان جایئے سنت نبویہ علی صاحبہا الصلوۃ والتحیہ) کے ساتھ اس والہانہ عقیدت اور مومنانہ محبت پر۔

کاش اس سے تقلید کے ان ضدی متوالوں کو کچھ عبرت حاصل ہوتی جو اس سنت کو مٹانے کے در پے ہیں۔ امام مالکؒ نے گیارہ اور تیرہ کے اختلاف کو بھی کالعدم قرار دیا ہے۔

ابوبکر ابن العربی چھٹی صدی ہجری کے ایک نامور محدث ہیں جو صحیح بخاری و جامع ترمذی و موطاء مالکؒ جیسی اہم حدیث کی کتابوں کے شارح ہیں انہوں نے بھی گیارہ کو اختیار کیا ہے۔ ان کی شان میں قاضی القضاۃ برہان الدین الیعمری لکھتے ہیں : الامام العلامۃ الحافظ المتبحر ختام علماء الاندلس واخر ائمتها و حفاظها (دیباچہ از ناشر احکام القرآن لابن العربی) یعنی ابوبکر ابن العربی امام ہیں، علامہ ہیں، حافظ حدیث ہیں، علم کا سمندر ہیں۔ اندلس کے علماء اور ائمہ وحفاظ کا انہیں پر خاتمہ ہے۔

ان دونوں حوالوں میں سے ابن العربی کے متعلق تو مولانا مئوی کو کوئی اعتراض نہیں ہے بلکہ تسلیم ہے کہ وہ گیارہ ہی رکعت کے قائل تھے۔ چنانچہ لکھتے ہیں ”ان کے (یعنی امام مالک کے) متبعین میں فقط ایک شخص گیارہ کے قائل تھے اور وہ ابوبکر ابن العربی ہیں“۔ (رکعات صفحہ ۱۴)۔

یہ ابن العربی وہ ہیں جنہوں نے جامع ترمذی کی شرح لکھی ہے اس لئے کم از کم ترمذی میں بیس کی جو روایت حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما کی طرف منسوب کی گئی ہے وہ ان کے علم میں تھی اس کے باوجود انہوں نے گیارہ کو اختیار کیا تو اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ ان کے نزدیک بیس والی روایت قابل

www.sirat-e-mustaqeem.com

اعتماد نہیں ہے اور اس کے مقابل گیارہ ہی والی روایت راجح اور قابل اعتماد ہے۔

نیز وہ امام مالکؒ کی مؤطا کے بھی شارح ہیں۔ لہذا ایزید بن رومان کی بیس والی روایت اور امام مالکؒ کی گیارہ والی روایت (جو مؤطا میں مروی ہیں) دونوں ان کے سامنے تھیں اس کے بعد گیارہ کو اختیار کرنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ انہوں نے گیارہ کو یعنی وہ شخص جو پورا مومن نہیں ہے جو اپنے مسلمان بھائی کے لئے وہی چیز پسند نہ کرے جو اپنی ذات کے لئے پسند کرتا ہے۔

پس امام مالکؒ کے نظریہ کی یہ ترجمانی یقیناً غلط ہے کہ وہ گیارہ کو اپنی ذات کے لئے تو پسند کرتے تھے، لیکن دوسرے مسلمانوں کو اس پر عمل کرنے کا فتویٰ نہیں دیتے تھے۔

<u>گیارہ اور بیس کی تطبیق کا جواب</u> : جب گذشتہ مباحث میں گیارہ کی ترجیح کی بابت تمام شکوک و شبہات کا جواب دے کر یہ ثابت کر دیا گیا کہ گیارہ ہی والی روایت راجح ہے اور اس کے مقابلہ میں بیس والی مرجوح ہے تو اب ان دونوں میں تطبیق کا سوال ہی نہیں باقی رہتا، بلکہ اصولاً راجح مقبول ہو گی اور مرجوح نامقبول و مردود۔ لیکن کچھ علماء نے ان دونوں میں تطبیق کی صورت بھی اختیار کی ہے۔ اس تطبیق کو مولانا مئوی نے بڑی اہمیت دی ہے اور اسی تطبیق کی بنیاد پر انہوں نے یہ عمارت کھڑی کی ہے کہ عہد فاروقی میں گیارہ پر عمل محض چند روز ہوا اور اس کے بعد متروک ہو گیا۔ مستقل اور آخری عمل بیس ہی پر ہوا ہے۔ لہذا اب قابل عمل صرف بیس کا عدد ہے گیارہ کا نہیں۔

ہم چاہتے ہیں کہ تطبیق کی صورت کو بھی بفرض محال صحیح مان کر اس کا بھی جواب دیدیں تاکہ بحث کا کوئی پہلو تشنہ نہ رہ جائے اور مئوی صاحب کو بھی معلوم ہو جائے کہ ان کے مزعومہ دلائل کی حقیقت کیا ہے :

www.sirat-e-mustaqeem.com

فسوف ترى اذا انكشف الغبار

أفرس تحت رجلك ام حمار

مولانا مئوی لکھتے ہیں :

"بیہقی نے جو تطبیق ذکر کی ہے وہ احتمال عقلی کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ واقعات کی بنیاد پر ہے۔ یعنی ان کے نزدیک واقعتاً یہی تاریخی ترتیب ہے کہ پہلے گیارہ پر اور بعد میں بیس پر عمل ہوا۔ چنانچہ ان کا لفظ فانهم كانوا يقومون الخ ہے۔ بیہقی یہ نہیں کہتے کہ ممکن ہے پہلے گیارہ پڑھتے ہوں بعد میں بیس پڑھنے لگے ہوں۔ بلکہ یہ کہتے ہیں کہ بہ تحقیق وہ پہلے گیارہ پڑھتے تھے اور بعد میں بیس پڑھنے لگے۔ چنانچہ بیہقی نے ایک اور مقام پر لکھا ہے : كان عمر امر بهذا العدد زمانا ثم كانوا يقومون على عهده بعشرين ركعة (مرقاۃ شرح مشکوۃ) یعنی عمرؓ نے کچھ دنوں تک اسی عدد (گیارہ) کا حکم دیا تھا پھر بعد میں انہیں کے عہد میں لوگ بیس رکعت پڑھتے تھے۔ بیہقی کے علاوہ مالکیہ میں ابن حبیب بھی اس کو احتمال عقلی نہیں بلکہ واقعہ بتاتے ہیں۔ فرماتے ہیں : انها كانت اولا احدى عشرة ركعة الا انهم كانوا يطيلون القراء ة فيه فثقل ذلك عليهم فزاد وافى عدد الركعات و خففوا القراء ة وكانوا يصلون عشرين ركعة ير الوتر ۔ تحفۃ الاخیار ص ۱۹۲ یعنی پہلے گیارہ تھی مگر لوگ قرأت لمبی کرتے تھے تو یہ گماں ہوا۔ اس لئے رکعتوں کی تعداد میں اضافہ اور قرأت میں تخفیف کر دی اور لوگ وتر کے سوا بیس پڑھتے تھے۔

ظاہر ہے کہ محض ظن و تخمین سے کوئی چیز واقعہ نہیں بن سکتی اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

بیہقی وابن حبیب کسی چیز کے واقعہ ہونے کا دعوی بلا دلیل و ثبوت محض احتمال عقلی سے نہیں کر سکتے۔ اس لئے ان کے علم میں اس کا ثبوت ہو گا۔ وہ ثبوت اگرچہ ہمیں معلوم نہیں مگر ہمارے پاس بہت سے قرائن و شواہد موجود ہیں جس سے ان کی تصدیق ہوتی ہے اور ثابت ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے جو واقعہ بتایا ہے وہی واقعہ ہے“ (رکعات ص ۵۲، ۵۳)۔

یہ طویل اقتباس ہم نے اس لئے پیش کیا ہے کہ ایک طرف تو خود مئوی صاحب کی بات اچھی طرح سمجھ میں آجائے اور دوسری طرف ہمارے آنے والے جواب کی بنیاد بھی معلوم ہو جائے کیونکہ ہم جو کچھ لکھیں گے وہ ان شاء اللہ مولانا مئوی ہی کے مسلمات اور انہیں کی پیش کی ہوئی عبارتوں اور اقوال پر مبنی ہو گا جن کی انہوں نے پرزور تائید و تصدیق کی ہے۔

سب سے پہلے ہم مولانا مئوی کی اس حرکت پر اظہار افسوس کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ انہوں نے مرقاۃ شرح مشکوۃ کے حوالے سے بیہقی کی اور تحفۃ الاخیار کے حوالے سے ابن حبیب مالکی کی جو عبارتیں نقل کی ہیں ان دونوں عبارتوں کے نقل کرنے میں انہوں نے صریح خیانت کی ہے۔ بیہقی کی پوری عبارت ہم دو تین ورق پہلے نقل کر چکے ہیں اور وہاں بھی اس خیانت پر متنبہ کر دیا ہے، ملا کر دیکھ لیجئے۔

ابن حبیب کی عبارت جتنی مئوی صاحب نے یہاں نقل کی ہے اس کے بعد یا ٹکڑا یہ ہے ثم خففوا القراءۃ وجعلوا عدد رکعاتھا ستا ثلثین و مضی الامر علی ذلك (دیکھو تحفۃ الاخیار)

عبارت کا یہ آخری حصہ مولانا مئوی نے حذف کر دیا ہے کیونکہ ان کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

مدعا کے خلاف ہے۔ (تفصیل آگے آرہی ہے)۔

اس کے بعد میری گذارش یہ ہے کہ جب "بیہقی اور ابن حبیب نے جو کچھ لکھا ہے وہ احتمال عقلی کی بنیاد پر نہیں ہے، بلکہ واقعات کی بنیاد پر ہے اور جس کو انہوں نے واقعہ بتایا ہے وہی واقعہ ہے"......... تو اب بیہقی اور ابن حبیب کی ان ادھوری نہیں بلکہ پوری عبارتوں کو سامنے رکھ کر غور کیجئے کہ انہوں نے صرف اتنا ہی نہیں لکھا ہے کہ عہد فاروقی میں گیارہ پر عمل پہلے ہوا اور بیس پر بعد میں، بلکہ اسی کے ساتھ کچھ اور باتیں بھی لکھی ہیں وہ سب بھی واقعات ہی کی بنیاد پر ہیں یا صرف وہی بات جو آپ کے مطلب کے موافق ہے؟

مثلاً بیہقی نے لکھا ہے:

روایة احدی عشرة موافقة لروایة عائشة فی عدد قیامه ﷺ فی رمضان وغیرہ و کان عمر امر بهذا لعدد زمانا رای بهذا العدد الماثور عن النبی ﷺ وهو احدی عشرة

یعنی حضرت عمرؓ کے متعلق جو گیارہ کی روایت ہے یہ حضرت عائشہ کی اس روایت کے موافق ہے جس میں آنحضرت ﷺ کی نماز شب (تراویح اور تہجد) کی تعداد گیارہ ہی رکعات بتائی گئی ہے اسی تعداد کے مطابق حضرت عمرؓ نے بھی پہلے لوگوں کو تراویح پڑھنے کا حکم دیا تھا الخ۔

بیہقی کے اس بیان سے دو فائدے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ کہ حضرت عائشہؓ کی حدیث سے آنحضرت ﷺ کی تراویح کی رکعات کا گیارہ ہونا ثابت ہے۔ دوسرا یہ کہ حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعت پڑھنے کا جو حکم دیا تھا وہ اسی حدیث کے مطابق تھا۔ پھر یہ سب کچھ جانتے ہوئے آپ نے یہ کیسے لکھا ہے کہ:

"آنحضرت ﷺ سے گیارہ رکعت تراویح کسی صحیح حدیث سے ثابت

www.sirat-e-mustaqeem.com

نہیں ہے.........لہذا پہلے اس کو ثابت کیجئے اس کے بعد گیارہ پر عمل کو اس کے مطابق کہیے" (رکعات ص ۵۵)

جان بوجھ کر ایسے مغالطوں کا مقصد سوا اس کے اور کیا ہو سکتا ہے کہ عوام کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھایا جائے؟ اسی مغالطے کی گنجائش نکالنے کے لئے تو آپ نے بیہقی کی اس عبارت کو ادھوری نقل کیا ہے؟ کیا یہ حرکت آپ کی شان تقدس کے منافی نہیں ہے؟

اسی طرح ابن حبیب نے لکھا ہے کہ "تراویح پہلے گیارہ رکعت تھی، مگر لوگ اس میں قرأت لمبی کرتے تھے جب یہ ان پر گراں ہوئی تو ان لوگوں نے رکعات کی تعداد بڑھا دی اور قرأت میں تخفیف کر دی۔ وتر کے علاوہ بیس پڑھتے تھے ثم خففوا القرأة وجعلوا عدد رکعتها ستاو ثلثين و مضى الامر على ذلك یعنی پھر قرأت میں اور تخفیف کیا تو رکعات کی تعداد بھی بڑھا کر چھتیس کر دیا اور اسی چھتیس پر عمل جاری رہا۔

ابن حبیب کے اس بیان سے بھی دو فائدے حاصل ہوتے ہیں ایک یہ کہ عہد فاروقی میں گیارہ کے عدد پر رکعات کا جو اضافہ ہوا ہے وہ تخفیف قرأت کے عوض میں ہے۔ دوسرا یہ کہ مستقل اور آخری عمل چھتیس کا ہے۔ بیس کا نہیں۔ جیسے مولانا مئوی کا دعوی ہے۔ اسی واسطے مولانا مئوی نے ابن حبیب کی عبارت کا یہ حصہ نقل کرنے سے گریز کیا ہے۔

اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ ان دونوں باتوں میں سے کون صحیح ہے "واقعات کی بنیاد پر" آخری عمل بیس کا ہے یا چھتیس کا؟

کس کا یقین کیجئے کس کا یقین نہ کیجئے
لائے ہیں بزم دوست سے یار خبر الگ الگ

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان ضمنی گذارشات کے بعد اصل مقصد کی طرف رجوع کرتا ہوں

تنقیح طلب دو سوال : بیہقی اور ابن حبیب دونوں کے بیانوں سے یہ بات تو متفقہ طور پر ثابت ہوتی ہے کہ عہد فاروقی میں بھی پہلے عمل گیارہ ہی پر ہوا۔ اس کے بعد رکعتوں میں اضافہ کیا گیا۔ اب یہاں تنقیح طلب دو سوال ہیں

۱۔ ایک یہ کہ گیارہ پر جب عمل ہوا تو اس کا سبب اور داعی کیا تھا؟ اور یہ عدد پہلے کیوں اختیار کیا گیا ؟

۲۔ دوسرا یہ کہ جب رکعتوں میں اضافہ کیا گیا اور بیس یا چھتیس پر عمل ہونے لگا تو اس کا سبب اور داعی کیا ہوا؟

پہلے سوال کے جواب کے لئے ان عبارتوں کو سامنے رکھیے جو ابھی چند صفحے پہلے (ابن اسحٰق کی ترجیح پر بحث کے ذیل میں) باجی، ملا علی قاری، سیوطی اور بیہقی کے حوالے سے ہم نقل کر چکے ہیں۔ ان سب حضرات نے بالاتفاق یہ تسلیم کیا ہے کہ آنحضرت ﷺ کی نماز شب (تراویح اور تہجد) کی تعداد گیارہ تھی۔ اس کے بارے میں تو کسی نے کوئی ادنی شبہ بھی ظاہر نہیں کیا ہے۔ یہ بھی ان سب کو تسلیم ہے کہ حضرت عمرؓ نے بھی پہلے گیارہ کا حکم دیا تھا۔ رہا یہ سوال کہ پہلے گیارہ ہی کا حکم انہوں نے کیوں دیا اور یہ عدد پہلے کیوں اختیار کیا ؟ تو اس کے بارے میں باجیؔ نے لکھا ہے لعل عمر اخذ ذلك من صلوة النبی ﷺ (شاید حضرت عمرؓ نے اس کو آنحضرت ﷺ کی نماز سے اخذ کیا)۔ ملا علی قاری نے لکھا ہے : لعلهم فی بعض الليالی قصدوا التشبيه به ﷺ (شاید ان لوگوں نے کچھ راتوں میں رسول اللہ ﷺ کے ساتھ تشبیہ کا ارادہ کیا) سیوطی نے لکھا ہے کان عمر لما امر بالتراويح اقتصرا ولا علی العدد الذی صله النبی ﷺ (جب حضرت عمرؓ نے لوگوں کو تراویح پڑھنے کا حکم دیا تو پہلے اسی عدد کو اختیار کیا

www.sirat-e-mustaqeem.com

جس کے مطابق رسول اللہ ﷺ نے پڑھا ہے)۔ بیہقی نے لکھا ہے وکان عمر امر بھذا لعدد زمانا (حضرت عمرؓ نے پہلے کچھ دنوں تک اسی عدد کے مطابق حکم دیا جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہے) علامہ ابن ابی جمرۃ الاندلسی المتوفی ۶۷۹ھ نے لکھا ہے:

انه اقتدى فى ذلك التحديد بما روته عائشة رضى الله عنها ان رسول الله ﷺ لم يزد فى تنفله فى رمضان ولا غيره على احدى عشرة ركعة (بهجة النفوس شرح مختصر بخارى ص ۷ جلد ۲)

یعنی حضرت عمرؓ نے تراویح کے لئے جو گیارہ رکعتوں کی تحدید کی تھی تو اس حکم میں انہوں نے اس روایت کی اقتدا کی تھی جو حضرت عائشہ سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ رمضان اور غیر رمضان میں گیارہ سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے۔

یعنی علامہ باجی اور ملا علی قاری نے احتمالاً اور حافظ سیوطی اور امام بیہقی اور علامہ ابن ابی جمرۃ اندلسی نے جزماً لکھا ہے کہ گیارہ کا عدد حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے پہلے اس لئے اختیار کیا کہ آنحضرت ﷺ کا عدد بھی گیارہ ہی تھا۔

اب دوسرے سوال کو لیجئے یعنی یہ کہ گیارہ پر رکعتوں کا جو اضافہ ہوا تو اس کا سبب کیا تھا؟ اس کے جواب کے لئے سب سے پہلے ابن حبیب کی اسی عبارت پر غور کیجئے جس کو خود مولانا مئوی نے (تھوڑی سی خیانت کے ساتھ) پیش کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ گیارہ رکعت پڑھنے میں قرأت لمبی کی جاتی تھی یہ بات لوگوں پر گراں ہوئی تو قرأت کی مقدار کم کر دی گئی اور اس کے عوض میں رکعتوں کی تعداد بڑھا دی گئی۔ گیارہ سے بڑھا کر بیس کی گئی۔ یہ بھی گراں ہوئی تو قرأت کی مقدار اور گھٹائی گئی اور رکعتوں کی تعداد بیس سے چھتیس کر دی گئی۔ آخر

www.sirat-e-mustaqeem.com

میں عمل اسی پر جاری ہوا۔ علامہ زرقانی نے شرح مؤطا میں باجی سے نقل کیا ہے

قال الباجي فامرهم اولا بتطويل القرأة لانه افضل ثم ضعف الناس فامرهم بثلاث وعشرين فخفف من طول القرأة واستدرك بعض الفضيلة بزيادة الركعات انتهى (زرقانی ص ۲۱۵ ج ۱)

یعنی عمرؓ نے پہلے تطویل قرأت کا حکم دیا، کیونکہ یہ افضل ہے پھر لوگوں میں کمزوری آگئی تو (وتر سمیت) تئیس رکعتوں کا حکم دیا اور قرأت کی مقدار کم کر دی اس طرح طولِ قرأت کی فضیلت کی کچھ کمی کو رکعتوں کی زیادتی سے پورا کر دیا"

اسی قسم کی بات شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے بھی لکھی ہے جو پہلے دو جگہ نقل ہو چکی ہے انہوں نے لکھا ہے کہ "جب طولِ قیام لوگوں پر شاق ہوا تو حضرت ابی بن کعبؓ لوگوں کو بیس پڑھاتے تھے اور اسی میں قرأت ہلکی کرتے تھے۔

فكان تضعيف العدد عوضا عن طول القيام وكان بعض السلف يقوم اربعين ركعة فيكون قيامها اخف و يوتر بعدها بثلاث الخ

یعنی رکعتوں کی تعداد میں زیادتی طول قیام کے عوض میں تھی (اسی لئے قیام میں جتنی تخفیف کرتے تھے اسی کے لحاظ سے رکعتیں بڑھا دیتے تھے چنانچہ) بعض سلف چالیس رکعتیں وتر کے علاوہ پڑھتے تھے۔ تو ان کا قیام (بیس والوں سے بھی) زیادہ ہلکا ہوتا تھا۔ اور بعض وتر کے علاوہ چھتیس پڑھتے تھے ۔

حاصل یہ ہے کہ گیارہ رکعت پر اضافہ کر کے جو بعد میں بیس یا اس سے زائد رکعتیں پڑھی گئی تو اس کا داعی اور سبب یہ نہ تھا کہ یہ زیادتی آنحضرت ﷺ کے قول یا فعل سے ثابت نہیں ہے، بلکہ مصلحتاً قرأت میں تخفیف کی گئی تھی اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

اس کے عوض میں اپنی رائے واجتہاد سے رکعتوں کی تعداد بڑھادی گئی بالفاظ دیگر تراویح کی گیارہ رکعتوں کا ماخذ تو بلا شبہ آنحضرت ﷺ کی فعل سنت ہے مگر بیس یا اس سے زائد (بشرطیہ کہ ثابت بھی ہو) صحابہ کی اجتہادی رائے ہے۔

گیارہ رکعت تراویح قابل ترک نہیں : پس گیارہ اور بیس کے اختلاف کی بابت مولانا مئوی کی پیش کردہ اس تطبیق کو اگر بالفرض صحیح بھی مان لیا جائے کہ عہدِ فاروقی میں گیارہ پر عمل پہلے ہوا اور اس کے بعد بیس پر عمل جاری ہو گیا تو اس سے یہ نتیجہ نکالنا یقیناً غلط ہے کہ گیارہ رکعت تراویح قابل ترک ہے اور اس کے مقابلے میں بیس ہی قابل عمل اور مستحق تمسک ہے اس لئے کہ رسول اللہ ﷺ کی سنت صحیحہ ثابتہ کے مقابلے میں صحابہؓ کی "رائے" کو ترجیح دینا دلائل شرعیہ کی رو سے قطعاً باطل ہے۔ قرآن حکیم کا ارشاد ہے :

فان تنازعتم فی شئ فردوه الی الله و الرسول ان کنتم تؤمنون بالله والیوم الاخر (النسا ع ۸)

یعنی آپس میں اگر تمہارے درمیان اختلاف پیدا ہو جائے تو اس نزاع کو اللہ تعالی اور اس کے رسول کی طرف منتقل لٹاؤ اگر تم سچے مومن ہو۔ نیز فرمایا :

لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃ حسنۃ الخ (الاحزاب)

یعنی تمہارے لئے رسول اللہ ﷺ (کے عمل میں) عمدہ نمونہ موجود ہے"

رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے :

من یعش منکم بعد فسیری اختلافا کثیرا فعلیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدین المھدیین الحدیث (احمد ، ابوداؤد ، ترمذی)

یعنی تم میں سے جو لوگ میرے بعد زندہ رہیں گے وہ بہت سے مسئل میں لوگوں کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

اختلاف پائیں گے تو اس حالت میں تم لوگ (پہلے) میری سنت کو (دیکھنا اگر اس مسئلہ میں میری سنت مل جائے تو اسی کو) مضبوطی سے تھام لینا اور (اگر میری سنت نہ ملے تو) خلفاء راشدین کی سنت پر عمل کرنا"۔ چنانچہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے :

کان ابن عباس اذ سئل عن الامر فکان فی القران اخبربه وان لم یکن فی القرآن وکان عن رسول اللّٰہ ﷺ اخبر به فان لم یکن فعن ابی بکر و عمر فان لم یکن قال فیه برأیه (سنن دارمی طبع مصر ص ۵۹ جلد ۱)

یعنی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جب کوئی مسئلہ دریافت کیا جاتا تو پہلے قرآن میں غور کرتے اگر اس میں مل جاتا تو اسی کے مطابق بتا دیتے اور اگر قرآن میں نہ ہوتا تو حدیث دیکھتے۔ اگر رسول اللہ ﷺ کے قول یا فعل سے اس کی بابت کچھ معلوم ہو جاتا تو اسی کے مطابق حکم دیتے۔ اور اگر رسول اللہ ﷺ سے کچھ نہ ملتا تب ابوبکر اور عمر کا قول و فعل دیکھتے، اگر یہ بھی نہ ہوتا تو اپنی رائے سے جو سمجھ میں آتا کہتے"۔

حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہ سے ملک شام کے ایک شخص نے حج تمتع کے متعلق سوال کیا تو حضرت ابن عمرؓ نے فرمایا حسنٌ جمیلٌ (جائز ہے اچھا کام ہے)۔ اس شخص نے کہا فان اباك كان ينهى عن ذلك آپ کے والد حضرت عمر تو اس سے منع کرتے تھے) حضرت ابن عمر نے کہا :

ویلك فان كان ابى قد نهى عن ذلك وقد فعله رسول اللّٰہ ﷺ وامربه فبقول ابى تاخذام بامر رسول اللّٰہ ﷺ

(افسوس ہے تم پر بتاؤ اگر میرے باپ نے اپنی واجتہاد سے اس کام سے منع کیا ہو،

www.sirat-e-mustaqeem.com

لیکن رسول اللہ ﷺ نے اس کو کیا ہو اور کرنے کا حکم بھی دیا ہو تو تم میرے باپ کی رائے کو مانو گے یا رسول اللہ ﷺ کا حکم مانو گے ؟)۔ اس شخص نے کہا بامر رسول اللّٰہ ﷺ (میں تو رسول اللہ ﷺ ہی کا حکم مانوں گا)۔ حضرت ابن عمر رضی اللہ عنہما نے کہا بس تو جاؤ۔ (دیکھو طحاوی جلد ا ص ۲۷ ۳) اسی طرح حضرت علی رضی اللہ عنہ کے متعلق مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمان کے عہد خلافت میں حج قران کے ساتھ لبیک پکارا۔ حضرت عثمانؓ نے ان کی آواز سنی تو لوگوں سے پوچھا کہ یہ کون ہے ؟ لوگوں نے بتایا کہ حضرت علیؓ ہیں۔ حضرت عثمانؓ حضرت علیؓ کے پاس آئے اور ان سے کہا الم تعلم انی نہیت عن ھذا کیا آپ کو معلوم نہیں ہے کہ میں نے اس کام سے منع کیا ہے ؟ حضرت علیؓ نے جواب دیا بلی ولکنی لم اکن لادع قول النبی ﷺ لقولك (معلوم تو ضرور ہے لیکن میں رسول اللہ کے قول کو آپ کے قول کی وجہ سے چھوڑ نہیں سکتا۔ دیکھو طحاوی جلد اول ص ۲۷ ۳ خود فقہائے حنفیہ نے بھی لکھا ہے فان سنة النبی اقوی من سنة الصحابة (کشف اصول البزروی جلد ۲ ص ۳۰۸) یعنی صحابہ کی سنت کے مقابلہ میں رسول اللہ ﷺ ہی کی سنت قوی اور راجح ہے۔ ان صاف اور روشن دلائل کی موجودگی میں کون کہہ سکتا ہے (اور اگر کوئی جہالت سے کہے بھی تو اس کی بات کب قابل سماعت ہو سکتی ہے) کہ گیارہ رکعت تراویح کو تو چھوڑ دیا جائے جو رسول اللہ ﷺ کا اسوۂ حسنہ اور آپ کی سنت ثابتہ ہے اور اس کے بدلے میں بیس ہی کو معمول بنایا جائے جو صحابہؓ کی اجتہادی رائے کا ثمرہ ہے

اتستبدلون الذی ھو ادنی بالذی ھو خیر

www.sirat-e-mustaqeem.com

مرسل روایتوں کا جواب

مولانا مئوی نے حنفی مذہب کی دوسری دلیل کی تائید میں کچھ ''مرسل'' روایتیں پیش کی ہیں اب ہم ان کے اس استدلال کی بھی نقاب کشائی کر دینا چاہتے ہیں۔ حسب سابق یہاں بھی ان کی باتوں کے لئے قولہ اور اپنے جواب کے لئے ج کا عنوان اختیار کیا گیا ہے۔

قولہ : حضرت عمرؓ کے عہد میں تراویح کی بیس رکعتوں پر عمل کا ثبوت تنہا سائب ہی کی روایت سے نہیں ہوتا بلکہ اس کے علاوہ متعدد روایات سے ہوتا ہے۔ از انجملہ یزید بن رومان کی روایت سے جس کے الفاظ یہ ہیں...... یعنی حضرت عمرؓ کے زمانے میں لوگ تئیس رکعتیں (مع وتر) پڑھتے تھے۔ اس روایت پر اعتراض ہے کہ یزید بن رومان نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا۔ اس لئے منقطع ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ یہ اثر امام مالک کی موطا میں منقول ہے اور حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے حجۃ اللہ البالغہ ج ا جلد ۱۰۶ میں فرمایا ہے:

قال الشافعی اصح الکتب بعد کتاب اللہ مؤطا مالك واتفق اهل الحدیث علی ان جمیع مافیه صحیح علی رأی مالك ومن وافقه واما علی رأی غیره فلیس فیه مرسل ولا منقطع الاقد اتصل السند به من طرق اخر فلا[1] جرم انها صحیحة من

(۱) اس عبارت کا یہ خط کشیدہ ٹکڑا مولانا مئوی نے تو اپنی کتاب میں نقل نہیں کیا ہے کیونکہ ان کے مطلب کے خلاف ہے، مگر ہم نے شاہ صاحب (باقی اگلے صفحہ پر)

هذا الوجه وقد صنف فی زمان مالك مؤطات كثيرة فی تخريج احاديثه مثل كتاب ابن ابی ذئب وابن عيينهة والثوری و معمر (رکعات ص ٦٣) ۔

ج : شاہ صاحب کی اس عبارت میں "هل رای مالك ومن وافقه" اور "من هذا الوجه" کے فقرے خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔شاہ صاحب نے یہ نہیں لکھا ہے کہ مؤطا میں جتنی روایتیں ہیں وہ سب کی سب واقع میں اور تمام محدثین کے نزدیک صحیح ہیں بلکہ یہ لکھا ہے کہ امام مالکؒ اور ان کے مقلدین کی رائے میں صحیح ہیں۔لہذا یہ قول ہم "غیر مقلدوں" پر حجت نہیں ہو سکتا۔ نیز مؤطا کی مرسل اور منقطع روایتوں کی بابت شاہ صاحب نے یہ لکھا ہے کہ دوسرے طریق سے اس کی سندیں متصل ہیں اور اس "اعتبار" سے وہ صحیح ہیں یعنی ان کا متصل ہونا صحیح ہے، لیکن حدیث اور اصولِ حدیث کا ایک مبتدی طالب علم بھی جانتا ہے کہ صرف "اتصال" ثابت ہو جانے سے کسی روایت کا "صحیح" اور مقبول ہونا لازم نہیں آتا۔ کتنی ہی روایتیں ہیں جو "متصل" ہیں، مگر ضعیف اور مردود ہیں

پس یزید بن رومان کے زیر بحث اثر پر "منقطع" ہونے کا جو اعتراض کیا گیا ہے اس سے صرف انقطاع کی علت کا اظہار مقصود نہیں ہے بلکہ اس اعتراض کا منشا یہ ہے کہ درمیان سے جو راوی ساقط ہے اس کی ذات بھی مجہول ہے اور اس کے اوصاف واحوال بھی مجہول ہیں اس لئے جب تک راوی کی ذات معلوم نہ ہو اس کی عدالت اور حفظ و ضبط وغیرہ تمام شرائط صحت متحقق نہ ہوں یہ روایت صحیح اور حجت نہیں ہو سکتی۔

کی پوری عبارت یہیں نقل کر دی ہے تاکہ مئوی صاحب کی اس خیانت پر متنبہ کرنے کے لئے دُوبارہ پوری عبارت نقل کرنے کی طوالت سے بچ جائیں۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

لہذا اس اعتراض کے جواب میں مجمل اور مبہم طور پر محض اتنا کہہ دینے سے جان نہیں چھوٹ سکتی کہ "دوسرے طریق سے مؤطا کی منقطع روایتوں کا اتصال ثابت ہے"۔ بلکہ اتصال کے ساتھ اس کی صحت کو بھی ثابت کرنا ہوگا۔ کیونکہ محدثین ہی کے بیان کے مطابق مؤطا کی بلاغات میں غیر صحیح روائتیں بھی ہیں چنانچہ مولانا بشیر احمد عثمانی مقدمہ فتح الملہم ص ۴۹ میں لکھتے ہیں :

واما قول الامام الشافعی ما علی وجه الارض بعد کتاب اللّٰه اصح من کتاب مالك فانه کانا قبل وجود کتابیهما (ای کتاب محمد بن اسماعیل البخاری و کتاب مسلم بن الحجاج النیسابوری) واما قول بعضهم ان مالکا اول من صنف فی الصحیح فهوم مسلم غیر انه لم یقتصر فی کتابه علیه بل ادخل فیه المرسل والمنقطع والبلاغات ومن بلاغاته احادیث لا تعرف کما ذکره الحافظ بن عبدالبر فهو لم یجرد الصحیح .... قال المحافظ ابن حجر ان کتاب مالك صحیح عنده وعند من یقلده علی اقتضاه نظره من الاحتجاج بالمرسل والمنقطع وغیرهما لا علی الشرط الذی تقدم التعریف به .... قال ابن حزم وفی المؤطا نیف و سبعون حدیثا قد ترك مالك نفسه العمل بها و فیها احادیث ضعیفة وهاها جمهور العلماء انتهی ملخصا ۔

یعنی امام شافعی نے جو یہ فرمایا ہے کہ روئے زمین پر کتاب اللہ کے بعد مؤطا مالک سے بڑھ کر کوئی صحیح کتاب موجود نہیں ہے تو یہ امام بخاری اور امام مسلم کی صحیحین کے وجود میں آنے سے پہلے کی بات ہے۔ بعض محدثین کا یہ کہنا بھی تسلیم ہے کہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

امام مالک پہلے وہ شخص ہیں جنہوں نے صحیح حدیثیں جمع کیں، مگر امام مالکؒ نے اپنی کتاب (مؤطا) میں صرف صحیح حدیثوں پر ہی اقتصار نہیں کیا ہے بلکہ اس میں مرسل، منقطع اور بلاغات بھی داخل کی ہیں۔ ان بلاغات میں بعض ایسی بھی ہیں جو محدثین کے نزدیک معروف نہیں ہیں (منکر اور ضعیف ہیں) جیسا کہ حافظ ابن عبدالبر نے ذکر کیا ہے۔ لہذا مؤطا میں صرف صحیح ہی حدیثیں نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے کہا ہے کہ مؤطا امام مالکؒ اور ان کے مقلدین کے نزدیک صحیح ہے، کیونکہ وہ مرسل اور منقطع روایتوں کو بھی قابل حجت سمجھتے ہیں۔ اس شرط کے مطابق نہیں جو حدیث صحیح کی بابت پہلے بیان کی گئی ہے اور علامہ ابن حزم نے تو کہا ہے کہ مؤطا میں ستر سے زیادہ ایسی حدیثیں موجود ہیں جن پر خود امام مالکؒ نے عمل ترک کر دیا ہے اور اس میں ایسی حدیثیں بھی ہیں جن کو جمہور علما نے ضعیف قرار دیا ہے"۔

مولانا بشیر احمد عثمانی نے یہ تمام باتیں بلا کسی کلام اور رد و انکار کے نقل کی ہیں حتی کہ ابن حزم کی بات پر بھی انہوں نے کوئی تنقید نہیں کی ہے۔ اس لئے مولانا مئوی کے اصول کے مطابق اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مولانا عثمانی کو یہ تسلیم ہے کہ مؤطا کی سب روایتیں صحیح اور قابل عمل نہیں ہیں۔ امام سیوطی نے بھی علامہ ابن حزم کی اس بات پر کوئی رد و انکار نہیں کیا (دیکھو تدریب ص ۴۳)۔

حافظ ابن کثیر الباعث الحثیث ص ۶ میں لکھتے ہیں:

هذا مع مافيه من الاحاديث المتصلة الصحيحه والمرسلة والمنقطعة والبلاغات اللاتى لا تكاد توجد مسندة الاعلى ندور انتهى -

یعنی امام مالکؒ کی مؤطا میں صحیح اور متصل حدیثوں کے ساتھ مرسل و

www.sirat-e-mustaqeem.com

منقطع اور ایسی بلاغات بھی ہیں جو پوری سند کے ساتھ متصل ہو کر بہت کم پائی جاتی ہیں"۔

صحیح مسلم کے مقدمہ میں ہے کہ بشیر بن عمرؓ نے بیان کیا ہے کہ میں نے امام مالکؒ سے ایک راوی کا حال دریافت کیا تو انہوں نے فرمایا کہ کیا اس راوی کی کوئی روایت تم نے میری کتابوں میں دیکھی ہے؟ میں نے عرض کیا کہ نہیں۔ انہوں نے فرمایا لو كان ثقة لرأيته في كتبي ۔ یعنی اگر یہ راوی ثقہ ہوتا تم اس کو میری کتابوں میں دیکھتے۔ امام نووی تو اس کے ذیل میں لکھتے ہیں :

هذا تصريح من مالك بان من ادخله فى كتابه فهم ثقة فمن وجدناه فى كتابه حكمنا بانه ثقة عند مالك وقد لا يكون ثقة عند غيره

یعنی یہ امام مالکؒ کی طرف سے اس بات کی تصریح ہے کہ جس راوی کو انہوں نے اپنی کتاب میں داخل کیا ہے وہ ثقہ ہے اس لئے جس راوی کو ہم نے ان کی کتاب میں پائیں گے اس کی بابت حکم لگائیں گے کہ یہ امام مالک کے نزدیک ثقہ ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ وہ راوی دوسرے محدثین کے نزدیک ثقہ نہ ہو لیکن مولانا عثمانی نے اس کے خلاف لکھا ہے ۔ وہ لکھتے ہیں :

كذا قال النووى الا ان لفظة مالك انما تدل على ان من لم يرو عنه فى كتبه فليس بثقة عنده لا على ان كل من روى عنه فى كتبه ثقة والله اعلم (فتح الملهم ج ۱ ص ۱۴۲)

یعنی نووی نے تو ایسا کہا ہے، مگر امام مالکؒ کے الفاظ اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ جس راوی سے انہوں نے اپنی کتابوں میں روایت بیان نہیں کی ہے وہ راوی ان کے نزدیک ثقہ نہیں ہے۔ ان الفاظ سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ ہر وہ راوی جس

www.sirat-e-mustaqeem.com

سے انہوں نے اپنی کتابوں میں روایت لی ہے وہ ثقہ ہے۔

بالفاظ دیگر مولانا عثمانی کے بیان کے مطابق امام مالکؒ کے کلام کا مدلول یہ نہیں ہے کہ مؤطا کا ہر راوی ثقہ ہے۔ ظاہر ہے کہ جب اس کے ہر راوی کا ثقہ ہونا متحقق نہیں ہے تو اس کی ہر روایت کا صحیح اور حجت ہونا کیسے متحقق ہو گا؟

پس یزید بن رومان کا یہ اثر ہو، یا اس قسم کے دوسرے آثار ہوں، از روئے تحقیق ان میں سے کوئی بھی قابل اعتماد نہیں تاوقتیکہ ان کے تمام راوی اور ان راویوں کی عدالت و ثقاہت کا حال ہم کو معلوم نہ ہو جائے۔

حافظ خطیب بغدادی لکھتے ہیں:

والذی یدل علی ذلك ان ارسال الحدیث یؤدی الی الجهل بعین روایه ویستحیل العلم بعد الته مع الجهل بعینه وقد بینا من قبل انه لا یجوز قبول الخبر الا ممن عرفت عدالته فوجب لذلك كونه غیر مقبول انتهی (كفایه ص ٣٨٧)۔

قولہ: دوسرا جواب یہ ہے کہ مرسل کے قبول و عدم قبول میں ائمہ کا اختلاف ہے امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک وہ مطلقاً قبول ہے ...... اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگرچہ مرسل مقبول نہیں ہے مگر وہ بھی تصریح فرماتے ہیں کہ جب کسی مرسل کی تائید کسی دوسرے مسند یا مرسل سے ہوتی ہو تو مقبول ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ شرح نخبہ میں فرماتے ہیں .... رکعات ص ۴۶)

ج: صرف امام شافعی ہی نہیں بلکہ جمہور محدثین اور اکثر ائمہ کا مذہب یہی ہے کہ مرسل حدیث مقبول نہیں ہے وہی خطیب بغدادی جن کی ناقص عبارت آپ نے حاشیہ میں نقل کی ہے اسی عبارت کے ساتھ لکھتے ہیں:

www.sirat-e-mustaqeem.com

وقال محمد بن ادریس الشافعیؒ وغیرہ من اہل العلم لا یُجب العمل به وعلی ذلك اكثر من الائمة من حفاظ الحدیث و نقاد الاثر (كفایه ص ٣٨٤)

حافظ ابن صلاح لکھتے ہیں :

وما ذكرنا من سقوط الاحتجاج بالمرسل ولحكم بضعفه هوالذی استقر علیه اراء جماهیر حفاظ الحدیث و نقاد الاثر (مقدمه ص ٢١)

حافظ زین الدین عراقی لکھتے ہیں :

وذهب اكثر اهلحدیث الی ان المرسل ضعیف لا یحتج به (فتح المغیث للعراقی ص ٦٩)

تقریب للنووی اور تدریب للسیوطی میں ہے :

ثم المرسل حدیث لا یجتح به عند جماهیر المحدثین والشافعی (تدریب ص ٦٦)

امام ترمذی فرماتے ہیں :

قال ابوعیسی والحدیث اذ كان مرسلا فانه لا یصح عند الثر اهل الحدیث قد ضعفه غیر واحد منهم انتهی (كتاب العمل ص ٢٤٥)

الحاصل اکثر محدثین کے نزدیک صحیح مسلک یہی ہے کہ مرسل روایت ضعیف اور ناقابل احتجاج ہے۔ امام شافعی چند شرطوں کے ساتھ اس کو مقبول کہتے ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے نخبہ میں (جو اصولِ حدیث کی مختصر کتاب ہے) ان شرطوں کو بہت اختصار کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ مولانا مئوی نے اس اختصار سے ناجائز

www.sirat-e-mustaqeem.com

فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے اور اس بحث کے سلسلہ میں بار بار امام شافعی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ اگر وہ وسعت مطالعہ سے کام لیتے اور شرح نخبہ جیسی مختصر کتاب ہی پر اپنی نظر مقصور نہ کر دیتے تو ان کو معلوم ہو جاتا کہ امام شافعی کا مسلک اس باب میں ان کیلئے کچھ بھی مفید نہیں ہے بلکہ الٹا مضر ہے۔

اس وقت ہمارے سامنے امام شافعیؒ کا ''الرسالۃ'' بھی موجود ہے، مگر اس کی طویل عبارت نقل کرنے کی بجائے ان کا خلاصہ ہم مشہور محدث حافظ عماد الدین ابن کثیر کے لفظوں میں پیش کرتے ہیں۔ لکھتے ہیں :

والذی عول علیه کلامه فی الرسالة ان مراسیل کبار التابعین حجة ان جاء ت من وجه اخر ولو مرسلة او اعضدت بقول صحابی او اکثر العلماء او کان المرسل لو سمی لا یهی الاثقة فحینئذ یکون مرسله حجة ولا یلتهض الی رتبة المتصل ـ قال الشافعی واما مراسیل غیر کبار التابعین فلا اعلم احد اقبلها انتهی (اختصار علوم الحدیث ص ۱۵) ـ

یعنی امام شافعیؒ نے اپنی کتاب ''الرسالہ'' میں لکھا ہے کہ کبار تابعین کی مرسل روایتیں حجت ہیں بشرطیکہ وہ کسی دوسرے طریق سے بھی مروی ہوں۔ خواہ وہ دوسرا طریق مرسل ہی کیوں نہ ہو۔ یا ان کی تائید کسی صحابی یا اکثر علماء کے قول سے ہوتی ہو یا ارسال کرنے والا راوی جب نام لے تو ثقہ ہی کا نام لے۔ ان شرائط کے ساتھ مرسل حجت ہوگی مگر پھر بھی وہ متصل کے برابر نہیں ہو سکتی۔ امام شافعی نے یہ بھی لکھا ہے کہ غیر کبار تابعین (یعنی متوسطین اور صغار تابعین) کی مرسل روایتوں کی بابت میں کسی (اہل علم) کو نہیں جانتا جس نے ان کو قبول کیا ہو۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

لیجئے امام شافعی کے نزدیک حدیث مرسل کے مقبول ہونے کی سب سے پہلی اور بنیادی شرط یہ ہے کہ وہ کبار تابعین سے مروی ہو اور یہی روایت دوسری مسند یا مرسل روایتوں کی تائید وغیرہ سے قوت پکڑے گی اور حجت ہو گی غیر کبار تابعین کی مراسیل تو کسی حال میں بھی مقبول نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر ایک جگہ لکھتے ہیں :

والشافعی انما یعتضد عنده اذا کان من روایة کبار التابعین

(فتح الباری باب صب الماء علی البول فی المسجد)

یعنی مرسل روایت امام شافعی کے نزدیک اس وقت قوت پکڑتی ہے جب وہ کبار تابعین سے مروی ہو۔

امام شافعیؒ کی اس بات کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیجئے اس کے بعد آگے بڑھیے۔

قولہ : جب یہ ذہن نشین ہو چکا تو سنئے کہ یزید بن رومان کا اثر اگر چہ مرسل ہے، مگر اس کی تائید کئی دوسرے مرسلوں سے ہوتی ہے جو ابھی مذکور ہوں گے لہذا بالاتفاق مقبول اور حجت ہے (رکعات ص ۹۵)

ج : ہم نے بھی ابھی جو کچھ عرض کیا ہے اگر وہ ذہن سے محو نہ ہو چکا ہو تو سنیئے کہ یزید بن رومان صغار تابعین میں سے ہیں۔ اس لئے ان کے اس اثر کی تائید خواہ کتنے ہی مرسلوں سے ہوتی ہو۔ نہ وہ امام شافعی کے نزدیک مقبول ہے اور نہ اکثر ائمہ و محدثین کے نزدیک۔ اس لئے آپ کا یہ دعویٰ بالکل غلط اور سراسر ناواقفیت پر مبنی ہے کہ "وہ بالاتفاق مقبول اور حجت ہے"۔

یہی حال ان تمام "مرسلوں" کا ہے جو آپ نے اس موقع پر ذکر کئے ہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان میں سے کوئی مرسل بھی ایسا نہیں ہے جو کبار تابعین سے مروی ہو۔ اس لئے یہ سب مراسیل مردود اور ناقابل حجت ہیں۔ یزید بن رومان کے متعلق حافظ ابن حجرؒ تقریب التہذیب ص ۳۹۷ میں لکھتے ہیں: ثقة من الخامسة یعنی ثقہ ہے اور پانچویں طبقہ میں سے ہے۔ پانچویں طبقہ کی بابت حافظ ابن حجرؒ ہی اسی تقریب کے شروع میں لکھتے ہیں:

الخامسة الطبقة الصغری منهم یعنی پانچواں طبقہ صغار تابعین کا طبقہ ہے۔

قولہ : ازانجملہ عبدالعزیز بن رفیع کا اثر ہے...... یہ اثر بھی مرسل ہے مگر چونکہ یزید بن رومان کا مؤید ہے اس لئے اس کا مرسل ہونا مضر نہیں ہے۔ جیسا کہ امام شافعیؒ کی تصریح سے ثابت ہو چکا ہے (رکعات ص ٦٥)

ج : یہ دوسرا اثر ہے جو مولانا مئوی نے پیش کیا ہے، لیکن امام شافعیؒ کی تصریح کی رو سے تب بھی مقبول نہیں ہے کیونکہ عبدالعزیز بن رفیع بھی کبار تابعین سے نہیں ہیں۔ ان کی بابت حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں: ثقة من الرابعة (تقریب ص ۲۴۱) یعنی یہ چوتھے طبقہ کے راوی ہیں اور چوتھا طبقہ وہ ہے جو تابعین کے طبقہ وسطی کے قریب ہے جن کی اکثر روایتیں کبار تابعین سے لی گئی ہیں، صحابہؓ سے نہیں۔ (دیکھو تقریب ص ۳)

قولہ : ازانجملہ یحیٰی بن سعید انصاری کا اثر ہے...... یہ بھی مرسل ہے مگر چونکہ مؤید ہے اس لئے کوئی مضائقہ نہیں (رکعات ص =)

ج : یہ تیسرا اثر مولانا مئوی نے پیش کیا ہے، لیکن یہ بھی مردود ہے اور اس سے یزید بن رومان کے اثر کو کوئی قوت نہیں پہنچے گی کیونکہ یحیٰی بن سعید انصاری بھی کبار تابعینؒ سے نہیں ہیں۔ حافظ ابن حجر ان کی بابت لکھتے ہیں: ثقه من

www.sirat-e-mustaqeem.com

الخامسة (تقریب ۳۹۱) یعنی پانچوں طبقہ کے راوی ہیں اور پانچویں طبقہ کے متعلق گذر چکا ہے کہ یہ صغار تابعین کا طبقہ ہے۔

قولہ : ازانجملہ خود حضرت ابی کی روایت ہے...... اس روایت کی اسناد کا حال معلوم نہیں، مگر چونکہ یہ یزید بن رومان کے اثر کی مؤید ہے اس لئے اگر ضعیف الاسناد بھی ہو تو کچھ ہرج نہیں۔ (رکعات ص =)

ج : ضعیف الاسناد ہی کیا۔ اگر موضوع بھی ہو تو کچھ حرج نہیں اس لئے کہ حنفی مذہب کی تائید میں ایک دلیل کی تعداد تو بڑھ جائے گی؟ آخر جب سند کا حال معلوم نہیں ہے تو سب اس کا اقل درجہ ضعیف الاسناد ہی ہونے کا آپ نے کیوں فرض کرلیا؟ اس کے موضوع ہونے کا احتمال کیوں غلط ہے؟

مولانا مئوی کے انصاف و دیانت کا یہ تماشا بھی دیدنی ہے کہ جلسہ واحدہ میں تین طلاق کے مسئلہ پر بحث کے سلسلے میں اہل حدیث عالم نے ایک روایت پیش کی تو اس کی بابت مولانا نے بڑے معصومانہ انداز میں فرمایا کہ ہمارے مخالفین جب اپنے کسی دعوے کے ثبوت میں کوئی روایت پیش کرتے ہیں تو شاید یہ بھول جاتے ہیں کہ کسی روایت سے استدلال اسی وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ وہ صحیح بھی ہو۔ لہذا پیش کردہ روایت کی نسبت کسی محدث کی تصحیح یا کم از کم کتب رجال سے اسناد کے راویوں کی توثیق نقل کرنا ضروری ہے...... پس مخالفین سے میرا مطالبہ یہ ہے کہ کم از کم اس روایت کے رجال کی توثیق پیش کریں (الاعلام المرفوعہ ص ۲۴) لیکن جب اپنا مطلب آپڑا تو خود بھی اسی ''بھول'' میں مبتلا ہو گئے جس کا الزام وہ دوسروں کو دے رہے تھے۔ لہذا انہیں کے بتائے ہوئے اصول کے مطابق ان سے میرا مطالبہ یہ ہے کہ اس روایت کی نسبت کسی معتبر محدث کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

تصحیح یا کتب رجال سے اس کے اسناد کی توثیق پیش کریں۔

قولہ : ازانجملہ محمد بن کعب قرظی کا اثر ہے...... یہ اثر بھی مرسل ہے (رکعات ص ۶۶)۔

ج : لیکن محمد بن کعب قرظی بھی کبار تابعین سے نہیں ہیں اس لئے یہ اثر بھی بے اثر ہے۔ حافظ ابن حجرؒ ان کے متعلق لکھتے ہیں ثقة عالم من الثالثة (تقریب ص ۳۳۶) یعنی ثقہ ہیں، عالم ہیں تیسرے طبقے کے ہیں اور تیسرا طبقہ تابعین متوسطین کا طبقہ ہے (دیکھو تقریب ص ۶۶)۔

قولہ : اعمش نے کہا کہ حضرت ابن مسعود وتر کے علاوہ بیس رکعتیں پڑھتے تھے (رکعات صفحہ =)۔

ج : اعمش بھی کبار تابعین سے نہیں ہیں۔ حافظ ان کی بابت لکھتے ہیں من الخامسة (تقریب ص ۱۶۰) یعنی یہ پانچویں طبقہ کے ہیں اور پانچواں طبقہ صغار تابعین کا ہے۔ اس لئے یہ مرسل بھی کالعدم ہے۔

قولہ : بہر حال یہ سارے مرسل یزید بن رومان کے مرسل کے مؤید ہیں اور یہ تو کل پانچ مرسل ہیں۔ اگر ایک بھی ہوتا تو امام شافعیؒ کی تصریح کے بموجب یزید کا مرسل مقبول اور قابلِ احتجاج ہوتا......
اس حالت میں بھی اگر کوئی شخص اس کو مرسل کہہ کے ناقابلِ استدلال ظاہر کرتا ہے تو بڑا اشرمناک تعصب اور خلافِ دیانت بات ہے۔ (رکعات ص ۱۷۶)۔

ج : جی نہیں امام شافعیؒ کی تصریح کے بموجب تو نہ یزید کا مرسل مقبول اور قابلِ احتجاج ہے اور نہ یہ "سارے مرسل" اس کی تائید و تقویت کا باعث ہیں اور یہ تو آپ نے "کل پانچ" ہی مرسل پیش کئے ہیں ایسے ایسے پچاس مرسل بھی اگر

www.sirat-e-mustaqeem.com

آپ پیش کر دیتے تو امام شافعی کی تصریح کے بموجب ایک بھی کام کا نہ ہوتا۔ ایسی حالت میں اگر کوئی شخص یزید کے مرسل کو امام شافعیؒ کے قول کے بموجب قابلِ استدلال ظاہر کرتا ہے تو بڑا اشر مناک تعصب اور خلافِ دیانت بات ہے"۔

مرسل روایتوں کا دوسرا جواب : آخر میں ایک بات اور سن لیجئے۔ امام شافعی فرماتے ہیں :

واذا وجدت الدلائل بصحة حيثه بما وصفت اجبنا ان تقبل مرسله ولا نستطيع ان نزعم ان الحجة تتثبت بالموتصل(١) انتهى (الرساله بشرح احمد محمد شاكر ص ٤٦٤)

یعنی ایسے راوی کی حدیث کی صحت کے دلائل اگر ہماری بیانکردہ شرطوں کے مطابق پائے جائیں گے تو ہم اس کی مرسل روایت کو قبول کر لینا پسند کریں گے۔ (لیکن بایں ہمہ) ہم یہ کہنے کی جرأت نہیں کر سکتے کہ اس مرسل روایت سے اسی طرح حجت قائم ہو گی جس طرح کسی متصل روایت سے ہوتی ہے۔ اسی بات کو حافظ ابن کثیرؒ نے ان لفظوں میں ادا کیا ہے ولا ينتهض الى رتبة المتصل یعنی یہ مرسل حدیث (شرائط صحت کے تحقق کے بعد بھی) کسی متصل روایت کے برابر نہیں ہو سکتی۔

تیسرا جواب : یہ گذارشات تو اس تقدیر پر پیش کی گئی ہیں کہ مولانا مئوی کی پیش کردہ ان تمام روایتوں کا "مرسل" ہونا تسلیم ہو۔ ورنہ جمہور محدثین (جن میں امام شافعی بھی شامل ہیں) کی اصطلاح کے مطابق ان روایتوں میں سے کوئی ایک روایت بھی "مرسل" نہیں ہے بلکہ یہ سب "موقوف منقطع" ہیں۔ کیونکہ

(١) قوله بالموتصل هذة لغة الحجاز كذا قال احمد محمد شاكر فى شرح ١٢

www.sirat-e-mustaqeem.com

جمہور محدثین کے نزدیک "مرسل" وہ حدیث ہے جس میں تابعیؒ نے رسول اللہ ﷺ کے کسی قول یا فعل یا تقریر کو بیان کیا ہو اور ان روایتوں میں سے کسی روایت میں بھی آنحضرت ﷺ کی طرف منسوب کر کے کوئی بات نہیں بیان کی گئی ہے، بلکہ ان سب روایتوں میں صحابہ اور تابعین کے فعل کا بیان ہے اور صحابی کے قول یا فعل یا تقریر کو "موقوف" کہتے ہیں خواہ وہ متصل ہو یا منقطع۔ حافظ ابن حجر لکھتے ہیں :

(والثانی) وهو ما سقط عن اخره من بعد التابعي (هو المرسل) و صورته ان يقول التابعي سواء كان كبيرا او صغيرا قال رسول الله ﷺ وعلى اله و صحبه وسلم كذا او فعل كذا او فعل بحضرته كذا و تحو ذلك ـ (شرح نخبه ص ٥٠)

حافظ عراقی لکھتے ہیں :

اختلف فی حد الحديث المرسل فالمشهور انه ما رفعه التابعي الى النبي ﷺ الخ (فتح المغيث ص ٦٧)

کشف الاسرار علی اصول البزدوی ص ۲ جلد ۳ میں ہے :

الارسال خلاف التقييد لغة .... وهو فی اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي بينه وبين الرسول عليه السلام فيقول قال رسول الله عليه السلام كذا انتهى

ظفر الامانی ص ۱۹۱ میں ہے :

القول الرابع انه مرفوع التابعي صغيرا كان او كبيرا او هو المشهور بين ائمة الحديث انتهى

امام نووی لکھتے ہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

واما الموقوف فما اضيف الی الصحابی قولاً له او فعلاً او نحوه ستصلا کان او منقطعا .... واما المرسل فهو عند الفقهاء واصحاب الاموال والخطیب الحافظ ابی بکر البغدادی و جماعة من المحدثین ما انقطع اسناده علی ای وجه کان انقطاعه فهو عندهم بمعنی المنقطع وقال جماعات من المحدثین او اکثرهم لا یسمی مرسلا الاما اخبر فیه التابعی عن رسول اللّٰہ ﷺ انتهی ۔(مقدمه شرح مسلم ص ۱۷)

امام شافعی فرماتے ہیں :

المنقطع مختلف فمن شاهد اصحاب رسول اللّٰہ من التابعین فحدث حدیثا منقطعا عن النبی ﷺ اعتبر علیه بامور الخ
(الرساله بشرح احمد محمد شاکر ص ٤٦١)

غور کیجئے یہ عبارتیں صاف اس بات پر دلالت کر رہی ہیں کہ اکثر محدثین کی معروف اصطلاح کی رو سے "مرسل" وہ حدیث ہے جس میں تابعیؒ آں حضرت ﷺ کی طرف کوئی بات منسوب کرے۔ امام شافعیؒ نے اگرچہ اس کو "منقطع" میں داخل کیا ہے مگر بہر حال اسی "مرفوع منقطع" کی مقبولیت کے لئے انہوں نے اپنے مخصوص شرائط بیان کئے ہیں۔ "موقوف منقطع" کے لئے نہیں۔ لہذا آثار مذکورہ (جو سب کے سب موقوف منقطع ہیں) کی بابت امام شافعیؒ کی "تصریح" کا بار بار حوالہ دینا بالکل بے محل بلکہ بے خبری کی بات ہے۔ ان کی "تصریح" کے بموجب" تو ان میں سے ایک بھی مقبول اور قابل حجت نہیں ہے خواہ وہ یزید بن رومان کا اثر ہو یا دوسرے آثار کیونکہ امام شافعیؒ کی بیان کردہ شرطوں کا تعلق اس نوعیت کی روایات کے ساتھ ہے ہی نہیں۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

احناف کی دوسری دلیل پر بحث ختم ہو گئی اب آگے ان کی تیسری دلیل کا جواب پڑھیئے جو مولانا مئوی کے بیان کے مطابق ان کی آخری دلیل ہے۔

احناف کی تیسری دلیل پر بحث

قولہ : (تیسری دلیل) سنن بیہقی وغیرہ میں مروی ہے کہ حضرت علیؓ نے رمضان میں قراء کو بلایا اور ان میں سے ایک کو حکم دیا کہ وہ لوگوں کو بیس رکعتیں پڑھایا کرے اور وتر حضرت علی پڑھاتے تھے۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر دوسرے طریق سے بھی مروی ہے جس کو ابن ابی شیبہ نے اپنے مصنف میں ذکر کیا ہے اور وہ یہ ہے :

ثنا وكيع عن الحسن بن صالح عن عمرو بن قيس عن ابی الحسناء ان عليا امر رجلا يصلی بهم عشرين ركعة ....

ابو الحسناء کی یہ روایت بیہقی میں ایک دوسرے طریق سے مروی ہے اور اس طریق کو بیہقی نے ضعیف کہا ہے، مگر یہ ضعف مضر نہیں ہے، اس لئے کہ اس طریق کا مؤید مصنف کا طریق ہے۔

حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری نے رکعات التراویح میں حضرت علیؓ کے ان آثار کی سندوں پر کلام کر کے یہ کہہ دیا ہے کہ یہ صحیح نہیں ہیں، مگر حافظ صاحب کا یہ کلام بیہقیؒ اور ابن تیمیہ کے مقابل میں کوئی وزن نہیں رکھتا۔ (ملخصا از رکعات ص ۷۰، ۷۱، ۷۲)

ج : ان آثار کی سندوں پر یعنی ان کے راویوں پر حافظ صاحب نے جو "کلام"

www.sirat-e-mustaqeem.com

کیا ہے وہ ''کلام'' ان کا نہیں ہے وہ تو محض ناقل ہیں۔ ''کلام'' تو امیر المؤمنین فی الحدیث بخاری کا ہے۔ یحیی بن معین کا ہے۔ جن کو آپ نے بھی اپنے مطلب کے موقع پر امامِ فنِ جرح و تعدیل تسلیم کیا ہے۔ (دیکھو رکعات ص ۲۷) امام نسائیؒ کا ہے ابن عدیؒ کا ہے ابو حاتم کا ہے حافظ ابن حجر کا ہے۔ حافظ ذہبیؒ کا ہے اور ایک سند کے متعلق تو خود بیہقی کا ہے۔

فرمائیے! کیا ان اکابر اور نقاد کا ''کلام'' بھی کوئی وزن نہیں رکھتا ؟

ہاں ! ذرا یہ بھی بتاتے جائیے کہ بیہقی تو تسلیم کرتے ہیں کہ حدیث عائشہ (ماکان یزید فی رمضان الخ) کا تعلق تراویح سے بھی ہے (حوالہ گذر چکا) مگر آپ کو اس سے انکار ہے۔ نیز بیہقی اور ابن تیمیہ دونوں مانتے ہیں کہ آنحضرت ﷺ کے فعل سے تراویح کی گیارہ رکعتیں ثابت ہیں (اس کا بھی حوالہ گذر چکا) مگر آپ کو اس سے انکار ہے۔ تو کیا ان باتوں کے متعلق بیہقی اور ابن تیمیہ کے مقابلے میں آپ کا کلام کوئی وزن رکھتا ہے ؟ ان سب سے بڑھ کر یہ کہ آپ کے علامہ شوق نیموی نے بھی ان آثار کی سندوں پر وہی کلام کیا ہے جو حافظ صاحب غازی پوری نے کیا ہے اور ان کا کوئی جواب نہیں دیا ہے ۔ تو بتائیے بیہقی اور ابن تیمیہ کے مقابل میں نیموی کا بھی یہ کلام کوئی وزن رکھتا ہے یا نہیں ؟

سنن بیہقی کے حوالے سے مولانا مئوی نے جو سب سے پہلی روایت پیش کی ہے اس کی اسناد کا زیر بحث سلسلہ یہ ہے :

حماد بن شعیب عن عطاء بن السائب عن ابی عبدالرحمن السلمی عن علی رضی اللہ عنہ قال دعا القراء فی رمضان الحدیث

اس روایت میں حماد بن شعیب اور ان کے استاد عطاء بن السائب دونوں مجروح اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

متکلم فیہ راوی ہیں۔ چنانچہ حماد بن شعیب کی نسبت حافظ ذہبی لکھتے ہیں...... یعنی حماد بن شعیب حمانی کوفی ابو الزبیر وغیرہ سے روایت کرتے ہیں۔ یحیی بن معین نے ان کو ضعیف کہا ہے اور یحیی بن معین نے ایک بار یہ بھی کہا ہے کہ یہ اس قابل بھی نہیں ہیں کہ ان کی حدیث لکھی جائے اور امام بخاریؒ نے ان کے حق میں فیہ نظر[1] کہا ہے۔ اور نسائی نے بھی ان کو ضعیف کہا ہے اور ابن عدی نے کہا کہ ان کی اکثر حدیثیں اس قسم کی ہوتی ہیں جن پر ان کی کوئی متابعت نہیں کرتا اور ابو حاتم نے کہا کہ یہ قوی نہیں ہیں"۔ (میزان الاعتدال ص ۲۷۹ ج ا طبع مصر)۔

عطا ابن سائب کی نسبت حافظ ذہبی نے جو کچھ لکھا ہے اس کا خلاصہ ترجمہ یہ ہے۔ عطاء بن سائب کوفی علماء تابعین میں سے ایک عالم ہیں۔ آخر میں ان کے حافظہ میں تغیر آگیا تھا اور حافظہ بگڑ گیا تھا۔ امام احمد بن حنبل نے کہا جن راویوں نے ان سے قبل میں حدیث سنی وہ صحیح ہے اور جنہوں نے بعد میں سنی وہ کچھ نہیں ہے۔ احمد بن ابی خیثمہ نے یحیی سے نقل کیا کہ شعبہ اور سفیان نے عطاء سے جو سنا ہے وہ ٹھیک ہے اس کے سوا عطاء بن سائب کی سب حدیث ضعیف ہے۔ یحیی بن سعید نے کہا کہ حماد بن زید نے بھی عطاء سے ان کے حافظہ کے تغیر سے پہلے سنا ہے۔ امام بخاری نے کہا کہ عطاء بن سائب کی قدیم حدیثیں صحیح ہیں۔ ابو حاتم نے کہا کہ عطاء حافظہ کے تغیر سے پہلے سچائی کے محل تھے۔ نسائی نے کہا عطاء اپنی قدیم حدیثوں کے بارے میں ثقہ ہیں۔ کیونکہ بعد میں ان کے حافظہ میں تغیر آگیا تھا۔ شعبہ اور سفیان ثوری اور حماد بن زید نے عطاء سے جو حدیثیں روایت کی ہیں

---

(۱) قوله فيه نظر قال الحافظ السيوطي البخاري يطلق فيه نظر و سكتوا عنه فيمن تركوا حديثه ويطلق منكر الحديث على من لا تحل الرواية عنه (تدريب الراوي ص ۲۶۷ وكذا قال العراقي في شرح الفية ج ۲ ص ۴۱)

www.sirat-e-mustaqeem.com

وہ اچھی ہیں۔(میزان الاعتدال ص ۱۹۷ ج ۲)۔

اس بیان سے معلوم ہوتا ہے کہ شعبہ ، سفیان ثوری اور حماد بن زید یہی تین اشخاص ایسے ہیں جنہوں نے عطاء بن سائب سے ان کے تغیر حافظہ سے قبل سنا ہے۔ لیکن حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں ان کے علاوہ بھی کچھ ایسے راویوں کے نام پیش کئے ہیں جنہوں نے عطاء مذکور سے ان کے تغیر حافظہ سے قبل روایت لی ہے مگر ان ناموں میں بھی حماد بن شعیب کا ذکر نہیں ہے اس ثابت سے ہوتا ہے کہ ماہرین فن محدثین کے تتبع کے مطابق حماد بن شعیب ان راویوں میں سے نہیں ہے جنہوں نے عطاء بن سائب سے ان کے حافظہ کے تغیر سے قبل سنا ہے لہذا ایا تو یہ کہا جائے کہ اس نے تغیر حافظہ کے بعد سنا ہے تو اس صورت میں یہ روایت بالجزم مردود قرار پائے گی یا یہ کہا جائے کہ اس کے بارے میں توقف کیا جائے گا تب بھی عملاً یہ ردہی کے حکم میں ہوگی۔ بہر حال یہ روایت استناد و احتجاج کے قابل نہیں ہے۔

یہ جرح تو اس تقدیر پر ہے کہ حماد بن شعیب ثقہ ہوتے لیکن جبکہ وہ خود بھی مجروح اور ضعیف ہیں۔ ایسی حالت میں تو اس روایت کے ضعیف ہونے میں شبہ کی کوئی گنجائش ہی نہیں باقی رہتی۔ اور درجہ اعتبار سے وہ بالکل ساقط ہو جاتی ہے۔

مولانا مئوی اس جرح کے جواب میں لکھتے ہیں :

"حافظ صاحب نے حضرت علیؓ کے اثر بروایت ابو عبدالرحمٰن پر حماد بن شعیب اور عطاء بن السائب کی وجہ سے کلام کیا ہے اور ان کو معلوم ہے کہ حضرت علی کے اس اثر کا یہی ایک طریق نہیں ہے، بلکہ دوسرا طریق ابولحسناء کا بھی ہے اور اس میں مذکورہ بالا دونوں راوی نہیں ہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

......(رکعات ۷۲)

ج : گویا مولانا مئوی صاحب کو تسلیم ہے کہ بلا شبہ دونوں راوی ضعیف اور مجروح ہیں اور محدثین نے ان دونوں پر جو جرحیں کیں ہیں وہ سب مقبول اور معتبر ہیں پھر جان بوجھ کر ایسے راویوں کی روایت کو حنفی مذہب کی دلیل میں پیش کرنے کا منشا اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ ''دلیلوں'' کی تعداد بڑھا کر ناواقف عوام کو مغالطہ میں ڈالا جائے اور رسول اللہ ﷺ کی ایک سنتِ صحیحہ ثابتہ سے لوگوں کو بلاوجہ برگشتہ کیا جائے۔ ایسے جمود اور تعصب سے اللہ کی پناہ۔

ان دونوں راویوں کا ضعف تسلیم کرنے کے بعد مولانا مئوی نے ابو الحسنا کے طریق کا حوالہ دیا ہے حالانکہ ان کو معلوم ہے کہ حافظ صاحب نے اس طریق کا بھی ناقابل اعتماد ہونا ثابت کر دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

''معہذا جو اس روایت کی سند لکھی ہے اس میں ایک راوی ابو الحسناء ہیں جو حضرت علی سے روایت کرنے والے قرار دیئے گئے ہیں۔ معلوم نہیں یہ ابو الحسناء کون بزرگ ہیں اگر یہ وہی ابو الحسناء ہیں جو تقریب التہذیب میں مذکور ہیں تو ان کو تو حضرت علیؓ سے لقاء ہی نہیں ہے۔ کیونکہ یہ ابو الحسناء طبقہ سابعہ سے ہیں جو کبار اتباعِ تابعینؒ کا طبقہ ہے جس کو کسی صحابیؓ سے لقا نہیں ہے۔ چہ جائیکہ حضرت علیؓ سے لقا ہو اور جب حضرت علیؓ سے ان کی لقاء ثابت نہیں ہوئی تو یہ روایت بھی بوجہ منقطع السند ہونے کے صحیح نہ ٹھہری۔ علاوہ بریں یہ ابو الحسناء مجہول راوی بھی ہیں۔ تو اس وجہ سے بھی یہ روایۃ صحیح ثابت نہ ہوئی (رکعات التراویح طبع کلکتہ ص ۲۲)

یہ گفتگو تو حافظ صاحب نے ابو الحسناء کی اس روایت پر فرمائی ہے جو

www.sirat-e-mustaqeem.com

مصنف ابن ابی شیبہ میں منقول ہے۔ رہا اس کا وہ طریق جو بیہقی میں مروی ہے تو اس کی بابت حافظ صاحب لکھتے ہیں کہ :

اس روایت کا جواب تو خود اسی روایت کے آخر میں مذکور ہے کہ فی ہذاالاسناد ضعف یعنی اس روایت کی سند ضعیف ہے اس کے ضعف کے چند وجوہ ہیں ازانجملہ ایک وجہ یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو سعد بقال ہیں اور وہ اس درجے ضعیف ہیں کہ امام ذہبی فرماتے ہیں کہ میرے علم میں کسی نے بھی ان کی توثیق نہیں کی ہے و معہذا یہ مدلس بھی ہیں اور یہ روایت انہوں نے عن کے ساتھ کی ہے اور جب راوی مدلس عنعنہ کرے یعنی عن کے ساتھ روایت کرے تو اس کی وہ روایت صحیح نہیں ہوتی۔ اگرچہ وہ راوی ثقہ ہی کیوں نہ ہو۔ تو جب وہ راوی غیر ثقہ ہو جیسے ابو سعد بقال تو اس کی روایت کیونکر صحیح ہوگی یعنی اس کی تو بطریق اولی صحیح نہ ہوگی۔ الحاصل یہ روایت بھی صحیح نہ نکلی ...... ازانجملہ ایک وجہ یہ ہے کہ اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو الحسناء بھی ہیں جو ابو سعد بقال مذکور کے شیخ ہیں اور حضرت علیؓ سے اس اثر کے روایت کرنے والے قرار دیئے گئے ہیں ان ابو الحسناء میں جو کلام ہے رسالہ میں مفصل مذکور ہو چکا ہے"۔ (رکعات التراویح طبع کلکتہ ص ۲۹، ۳۰)۔

<u>مولانا مئوی کی تنقیدیں اور ان کا جواب</u> : حافظ صاحب کے ان جوابوں پر مولانا مئوی نے جو تنقید کی ہیں اب ہم آپ کے سامنے ان کی ایک ایک تنقید اور اس کا جواب عرض کرتے ہیں :

قولہ : حافظ صاحب نے حضرت علیؓ کے اثر بروایت ابوالحسناء پر جو

کلام کیا ہے وہ بھی غلط ہے۔ اس لئے کہ ایک کلام ان کا یہ ہے کہ اس کی سند میں ابو سعد بقال راوی ہے جو ثقہ بھی نہیں ہے اور مدلس بھی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ صاحب کو معلوم ہے کہ ابو سعد بقال کی متابعت (تائید) عمرو بن قیس نے کی ہے اور اصول حدیث میں مصرع ہے کہ مدلس یا ضعیف راوی کی متابعت کوئی دوسرا مدلس یا ضعیف بھی کر دے تو اس کی روایت مقبول ہو جاتی ہے۔ لہذا ابو سعد کی وجہ سے اس کی اسناد کی تضعیف اصولاً غلط ہے۔

ہم یہ کہنے کی جرأت تو نہیں کر سکتے کہ اصول کا ایسا موٹا مسئلہ بھی حافظ صاحب کو معلوم نہ تھا، لیکن مشکل یہ ہے کہ سب جاننے کے باوجود انہوں نے خواہ مخواہ ابو سعد پر کلام اور اس کی وجہ سے سند کو ضعیف قرار دیا۔ اس کو کیا کہا جائے (رکعات ص ۷۸)۔

ج : سبحان اللہ کیا معصومانہ انداز ہے۔ الفاظ کے استعمال میں بظاہر کتنی احتیاط برتی گئی ہے، مگر کیا اپنے "پندارِ علمی" کے مظاہرے اور حضرت حافظ صاحب رحمہ اللہ کی "تجہیل" میں کوئی کسر چھوڑی گئی ہے؟ بقول شخصے

ع کہنے کو کیا نہیں کہا کچھ بھی مگر کہا نہیں۔

مولانا ! کسی بات کا جان لینا ہی کمال نہیں ہے بلکہ اس کی گہرائیوں تک پہنچنا اور حقیقت شناس ہونا کمال ہے۔ اصول کا یہ "موٹا مسئلہ" آپ جانتے ضرور ہوں گے مگر اس کی گہرائیوں سے بے خبر اور حقیقت سے ناآشنا ہیں۔ آپ کا یہ علم محض سطحی اور طالب علمانہ ہے۔ آیئے ہم آپ کو اس کی گہرائیوں تک پہونچائیں

سب سے پہلے اس بات پر غور کیجئے کہ ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس جو بظاہر ابو الحسناء کے شاگرد معلوم ہوتے ہیں ان دونوں کی سندوں میں عن ابی الحسناء

www.sirat-e-mustaqeem.com

کا لفظ ہے اور ''عن'' کے متعلق اصول حدیث میں یہ صراحت موجود ہے کہ اس لفظ کے ساتھ روایت کرنے کی صورت میں راوی اور مروی عنہ کے مابین لقاء اور عدم لقاء سماع اور عدم سماع دونوں کا احتمال ہوتا ہے۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : ثم عن و نحوها من الصيغ المحتملة للسماع والاجازة وعدم السماع ايضا (شرح نخبه ص ٩٦) یعنی ادائے حدیث کے لئے عند المحدثین جو صیغے اور الفاظ معتبر ہیں ان میں ''عن'' اور اس جیسے الفاظ کا درجہ سب سے نیچے ہے۔ اور یہ سماع اور عدم سماع، اجازت اور عدم اجازت دونوں کا احتمال رکھتے ہیں'' اسی لئے اس لفظ کو ''سماع'' پر محمول کرنے کے لے یہ شرط ہے کہ راوی اور مروی عنہ دونوں معاصر یعنی ایک زمانے کے ہوں۔ حافظ ہی لکھتے ہیں :

وعنعنة المعاصر محمولة على السماع بخلاف غير المعاصر فانها تكون مرسلة او منقطعة فشرط حملها على السماع ثبوت المعاصرة الا من المدلس فانها ليست محمولة على السماع انتهى (شرح نخبه ص ٨٩)

''یعنی معاصر کا عنعنہ سماع پر محمول ہوتا ہے غیر معاصر کا نہیں اس کا عنعنہ تو مرسل یا منقطع ہوگا۔ لہذا کسی راوی کے عنعنہ کو سماع پر محمول کرنے کے لئے معاصرت کا ثبوت شرط ہے۔ ہاں اگر راوی مدلس ہو تو (معاصرت کے ثبوت کے باوجود) اس کا عنعنہ سماع پر محمول نہیں ہوگا''۔

اس عبارت کا لفظ ثبوت المعاصرة (معاصرت کا ثبوت شرط ہے) اچھی طرح یاد رکھیے گا۔ اسی سلسلے میں حافظؒ ہی کی ایک اور عبارت آپ کے سامنے رکھتا ہوں۔ لکھتے ہیں :

ومن المهم فى ذلك عند المحدثين معرفة طبقات الرواة

www.sirat-e-mustaqeem.com

وفائدته الا من من تداخل المشتبهين وامكان الاطلاع على تبيين التدليس والوقوف على حقيقة المراد من العنعنة (شرح نخبه ص ۱۰۹)

یعنی محدثین کے نزدیک فن حدیث میں جو باتیں خاص اہمیت رکھتی ہیں انہی میں سے راویوں کے طبقات کا جاننا بھی ہے۔ منجملہ دوسرے فوائد کے اس کا ایک فائدہ یہ بھی ہے کہ عنعنہ کی حقیقی مراد کا پتہ لگ جائے گا کہ (راوی اور مروی عنہ کے درمیان اتصال ہے یا انقطاع) حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

الاسناد المعنعن وهو الذى يقال فيه فلان عن فلان عده بعض الناس من قبيل المرسل والمنقطع حتى يتبين اتصاله بغيره والصحيح الذى عليه العمل انه من قبيل الاسناد المتصل والى هذا ذهب الجماهير من ائمة الحديث وغيرهم واودعه المشترطون للصحيح فى تصانيفهم فيه وقبلوه وكاد ابو عمر بن عبدالبرالحافظ يدعى اجماع ائمة الحديث على ذلك وادعى ابو عمرو الدانى المقرى الحافظ اجماع اهل النقل على ذلك وهذا بشرط ان يكون الذين اضيفت العنعنة اليهم قد ثبت ملاقاة بعضهم بعضا مع برأتهم من وصمة التدليس فحينئذ يحمل على ظاهر الاتصال الا ان يظهر فيه خلاف ذلك انتهى (مقدمه للنوع الحاوى عشر)

اس عبارت کا بھی خلاصہ مطلب یہی ہے کہ جماہیر محدثین کے نزدیک اسناد معنعن اسناد متصل کے قبیل سے ہے، مگر اس شرط کے ساتھ کہ جس کی طرف عنعنہ کی نسبت کی گئی ہے۔ ان کی آپس میں ملاقات ثابت ہو اور معنعن (بکسر

www.sirat-e-mustaqeem.com

العین) تدلیس کے عیب سے بری ہو۔ یہی بات تدریب مع التقریب میں بھی ہے (دیکھو ص ۳۷، ۴۷)۔

اگر اصول کی یہ باتیں ذہن نشین ہو گئی ہوں تو اب سنیئے کہ جب آپ پورے جزم ویقین کے ساتھ یہ دعوی کرتے ہیں کہ "ابو سعد بقال کی متابعت عمرو بن قیس نے کی"۔ تو اس کے معنی یہ ہیں کہ آپ یہ بھی دعوی کر رہے ہیں کہ ابو سعید بقال اور عمرو بن قیس دونوں ابو الحسناء کے معاصر ہیں اور یہ روایت ان دونوں نے بلا ارسال وانقطاع کے براہ راست ابو الحسنا سے لی ہے۔

لیکن کیا ان دعووں میں سے کوئی ایک دعوی بھی آپ رجال کی کتابوں سے ثابت کر سکتے ہیں ؟ اور ایک آپ کیا، میں تو کہتا ہوں اگر سارے علماء احناف مل کر بھی زور لگائیں تو ان دعووں کا ثبوت رجال کی کتابوں سے ناممکن ہے۔ اس لئے کہ رجال کی تمام متداول کتابیں کھنگال ڈالئے آپ کو کہیں بھی کسی ایسے راوی کا کوئی تذکرہ نہیں ملے گا جس کا نام یا کنیت ابو الحسناء ہو اور اس کے استاذ حضرت علی اور شاگرد ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس ہوں۔

پس جب اس ابو الحسناء کا کچھ پتہ ہی نہیں ہے کہ یہ کون ہے ؟ کس زمانے میں ہوا ہے ؟ کس طبقے کا راوی ہے ؟ کس سے اس کی ملاقات ہے اور کس سے نہیں ہے ؟ کون اس کے استاذ ہیں ؟ اور کون شاگرد ہیں ؟ الغرض کتب رجال سے نہ اس کی شخصیت کا کچھ پتہ ہے اور نہ حالات کا۔ تو اب محض (من ابی الحسناء) کہنے سے نہ اس کی شخصیت متعین ہوتی ہے اور نہ کسی کے ساتھ اس کی معاصرت ثابت ہو سکتی ہے اور جب معاصرت ہی ثابت نہیں تو پھر ملاقات اور حدیث کا سماع اور روایت تو محض خواب و خیال کی باتیں ہیں۔ ہاں "عن" میں احتمال معاصرت اور امکان لقاء کی گنجائش ہے، مگر حافظ ابن حجرؒ کے قول کے بموجب

www.sirat-e-mustaqeem.com

صرف احتمال اور امکان کافی نہیں بلکہ معاصرت کا ''ثبوت'' شرط ہے اور حافظ ابن الصلاح کے قول کے بموجب تو ملاقات کا ثبوت بھی شرط ہے اور یہاں جب معاصرت ہی ثابت نہیں ہے تو ملاقات کے ثبوت کا کیا سوال ؟

اور ابو سعد بقال تو مدلس بھی ہے۔ اس لئے اس کا عنعنہ تو کسی حال میں بھی سماع پر محمول نہیں ہو سکتا۔ عمرو بن قیس اگرچہ مدلس نہیں ہے، مگر ابو الحسناء کے ساتھ اس کی معاصرت بھی ثابت نہیں ہے اور جب تک معاصرت ثابت نہ ہو جائے اصولِ حدیث کی رو سے اس کا عنعنہ بھی اتصال و سماع پر محمول نہیں ہو سکتا اور جب راوی اور مروی عنہ کے مابین اتصال ہی ثابت نہ ہو تو متابعت کہاں سے ثابت ہو گی ؟ لہذا یہ دعوی اصولاً قطعاً غلط اور نرا تحکم ہے کہ ''عمرو بن قیس نے ابو سعد بقال کی متابعت کی ہے''۔ پہلے ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس اور ابو الحسناء ان تینوں کی معاصرت تو ثابت کیجئے ؟

غالباً اب آپ کی سمجھ میں آگیا ہو گا کہ حافظ صاحب مرحوم نے اس ''متابعت'' کو کیوں قابل اعتنا نہیں سمجھا۔

وکم من عائب قولا صحیحا

وآفته من الفهم السقیم

(فائدہ) یہ گفتگو چونکہ عمرو بن قیس کی ''متابعت'' کے سلسلے میں تھی اس لئے اب تک جو کچھ ہم نے عرض کیا ہے اس کا تعلق ابو الحسناء کے مزعوم 'شاگردوں' سے تھا اب ہم اس کی بھی تحقیق کرنا چاہتے ہیں کہ ابو الحسناء نے حضرت علیؓ سے جو اثر نقل کیا ہے تو کیا ابو الحسناء اور حضرت علیؓ کی ملاقات یا کم از کم معاصرت ہی ثابت ہے ؟

اس کے متعلق بھی سب سے پہلے قابل غور سلسلہ اسناد کے یہ الفاظ ہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

عن ابی الحسناء ان علیا امر یعنی یہ روایت لفظ "ان" کا بھی وہی حکم ہے جو عن کا ہے۔ حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

اختلفوا فی قول الراوی ان فلانا قال کذا و کذا هل هو بمنزلة عن فی الحمل علی الاتصال اذا ثبت التلاقی بینهما حتی یتبین فیه الانقطاع مثاله مالك عن الزهری ان سعید بن المسیب قال کذا افر وینا عن مالك انه کان یری عن فلان وان فلانا سواء وعن احمد بن حنبل انهما لیسا سوا ، وحکی ابن عبدالبر عن جمهور اهل العلم ان عن و ان سواء وانه لا اعتبار بالحروف والالفاظ وانما هو باللقاء والمجالسة والسماع بعضهم من بعض صحیحا کان حدیث بعضهم عن بعض بان لفظ و رد محمولاً علی الاتصال حتی یتبین فیه انقطاع انتهی (مقدمه النوع الحادی عشر ص ٢٤) ۔

یعنی محدثین کا اس میں اختلاف ہے کہ جب راوی اور مروی عنہ کے مابین ملاقات ثابت ہو تو اس صورت میں لفظ "ان" بھی "عن" ہی کی طرح اتصال پر محمول ہو گا یا نہیں تو امام مالک سے مروی ہے کہ "عن" اور "ان" دونوں برابر ہیں اور امام احمد بن حنبلؒ کے نزدیک دونوں برابر نہیں ہیں۔ ابن عبد البرؒ نے جمہور علما اہل علم سے نقل کیا ہے کہ عن اور ان دونوں برابر ہیں اور یہ کہ الفاظ اور حروف کا در حقیقت کوئی اعتبار نہیں بلکہ دارومدار اس بات پر ہے کہ دونوں میں ملاقات اٹھنا بیٹھنا روایت کا سننا اور ایک دوسرے کو دیکھنا ثابت ہو۔ جب باہمی ملاقات اور سماع کا ثبوت ہو جائے گا تو اس حالت میں ایک دوسرے سے خواہ کسی لفظ کے ساتھ حدیث بیان کریں وہ اتصال ہی پر محمول ہو گا۔ بشرطیکہ راوی مدلس نہ ہو

www.sirat-e-mustaqeem.com

اور نہ کسی واضح دلیل سے انقطاع ثابت ہو۔

اس قاعدہ کی رو سے زیر بحث اثر میں "ان علینا" کے لفظ کو اتصال پر محمول کرنا اسی وقت صحیح ہو گا جب کہ کسی معتبر دلیل سے ابو الحسناء اور حضرت علیؓ کی باہمی ملاقات اور سماع کا ثبوت ہو جائے (یا جمہور کے قول کے مطابق کم از کم معاصرت ہی ثابت ہو جائے) اور یہ ثبوت ناممکن ہے اس لئے کہ تاریخ رجال کی کتابوں میں کہیں ایسے ابو الحسناء کا کوئی ذکر نہیں ملتا جس سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کی ملاقات ہوئی ہو یا کم سے کم یہ کہ ان کا ہم عصر ہو۔ ظاہر ہے کہ جب معاصرت ہی ثابت نہیں ہے تو ملاقات اور سماع و روایت کا کیا ذکر۔

پس حضرت علیؓ کے اس اثر کے ضعیف اور نا قابل اعتماد ہونے کی یہ ایک دوسری وجہ ہوئی۔ لہذا اس اثر کو اصولاً صحیح اور مقبول قرار دینا غلط اور قواعد و اصول سے بے خبری کی دلیل ہے۔

قولہ : حافظ صاحب کا دوسرا کلام ابو الحسناء پر ہے لکھا ہے...... "یہ ابو الحسناء مجہول بھی ہیں" حافظ صاحب کی یہ بات بھی ویسی ہی ہے۔ ان کو معلوم ہے کہ دو شخصوں کی روایت کے بعد کوئی راوی مجہول نہیں رہ سکتا۔ لہذا جب ابو الحسناء سے ابو سعد اور عمرو بن قیس دو شخص روایت کرتے ہیں تو وہ مجہول کہاں ہوا۔ اس کو مستور کہئے...... رکعات ص ۷۸)۔

ج : آپ کو بھی معلوم ہے کہ ابو الحسناء سے ابو سعد اور عمرو بن قیس دونوں کی روایتیں لفظ "عن" کے ساتھ ہیں۔ اور ابھی ہم نے بتادیا کہ از روئے اصول یہ لفظ اتصال پر اس وقت محمول ہو گا جب کہ راوی اور مروی عنہ کے مابین ملاقات یا کم از کم معاصرت ثابت ہو۔ اور یہ بات یہاں مفقود ہے لہذا ابو الحسنا سے ابو سعد اور عمرو

www.sirat-e-mustaqeem.com

بن قیس کی بالا تصال روایت کا ثبوت نہیں ہوا۔ اور جب روایت کا ثبوت نہیں ہوا تو اب ابو الحسنا کے مجہول ہونے میں کیا شک رہا۔

ایسے راوی کو "مستور" کہنا اصول سے ناواقفیت پر مبنی ہے ۔ تفصیل آگے آرہی ہے۔

قولہ : یہاں تو ابو الحسناء کو مجہول قرار دے کر (درآنحالیکہ وہ قطعاً مجہول نہیں ہے اور اس کو مجہول کہنا بے خبری ہے) اس کی روایت کو مولانا عبد الرحمٰن اور حافظ صاحب دونوں نے ناقابلِ استدلال کہہ دیا ...... مگر تحقیق کلام میں عبد اللہ بن عمرو بن الحارث کی روایت اپنی تائید میں پیش کی۔ حالانکہ وہ قطعاً مجہول ہے...... (رکعات ص ۷۷)

ج : ابھی مولانا مئوی نے یہ اصول پیش کیا ہے کہ "دو شخصوں کی روایت کے بعد کوئی راوی مجہول نہیں رہ سکتا" مگر چند ہی سطروں کے بعد اپنے اس اصول کو بھول گئے یا ان کو معلوم نہیں ہے کہ امام بیہقی کے بیان کے مطابق عبد اللہ بن عمرو بن الحارث سے روایت کرنے والے دو شخص ہیں، شعیب بن ابی حمزہ اور اسحٰق بن عبد اللہ بن ابی فردہ (دیکھو کتاب القرأۃ للبیہقی ص ۴۱) تو اب بقول آپ کے دو شخصوں کی روایت کے بعد وہ مجہول کہاں رہا؟ اس لئے اس کو مجہول کہنا یقیناً بے خبری ہے۔ رہا ابو الحسناء کا معاملہ تو ہم نے ثابت کر دیا کہ وہ مجہول ہے اور ایسا مجہول ہے کہ نہ اس کی شخصیت کا پتہ ہے اور نہ حالات کا۔ اسی لئے مولانا شوق نیموی نے بھی ابو الحسناء نسبت لکھا ہے لا یعرف (یعنی کچھ نہیں معلوم کہ یہ کون ہے اور کیسا ہے) مولانا نیموی کے پورے الفاظ یہ ہیں۔ قلت مدار ھذا الاثر علی ابی الحسناء و ھو لا یعرف انتھی (تعلیق آثار السنن ص ۵۰ جلد ۲) یعنی اس اثر کا دار و مدار ابو الحسنا پر ہے اور وہ نا معلوم ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

قولہ : اگر کوئی کہے کہ علامہ شوق نیموی نے ابوالحسناء کی نسبت لا یعرف (یعنی وہ معلوم و مشہور نہیں ہے) لکھا ہے تو عرض ہے کہ اس لفظ نے خود ہی ابوالحسناء کے دونوں شاگردوں کی روایتیں نقل کی ہیں ۔لہذا ان کی مراد اس لفظ سے یہ ہے کہ اس کا حال معلوم نہیں۔ یعنی اصطلاح محدثین میں وہ مستور ہے (رکعات ص ۸۱)۔

ج : ہم نہیں کہہ سکتے کہ مولانا مئوی کے عقیدت مندوں کا حلقہ علم و فہم کے اعتبار سے کس معیار کا ہے کہ وہ کھلی ہوئی غلط بیانی کرتے ہوئے اپنے حلقے سے بھی نہیں شرماتے۔ غور کیجئے ایک طرف تو مولانا نے لایعرف کا مغالطہ آمیز ترجمہ یہ کیا کہ "وہ معروف و مشہور نہیں ہے" اور دوسری طرف ایک ہی سطر کے بعد اس لفظ کی مراد یہ بتائی کہ "اس کا حال معلوم نہیں" انصاف سے کہیے کیا ان دونوں جملوں کا مدلول و مفہوم ایک ہی ہے ؟

اہل علم سمجھ سکتے ہیں کہ نیموی مرحوم نے "شہرت" کی نفی نہیں کی ہے بلکہ "معرفتہ" (علم) کی نفی کی ہے۔ اس لئے اس کا صحیح ترجمہ یہ ہے کہ "وہ نامعلوم ہے" اور "علم" کی یہ نفی اپنے عموم و اطلاق کے اعتبار سے ابوالحسناء کی ذات اور اس کے احوال دونوں کو شامل ہے لہذا مولانا نیموی کی مراد یہ ہے کہ نہ اس کی ذات معلوم ہے اور نہ اس کے احوال معلوم ہیں اور واقعہ بھی یہی ہے جیسا کہ ہم نے بتایا کہ کتب رجال اس کے ذکر سے بالکل خالی ہیں۔

اس کے بعد آپ سے آپ ثابت ہو جاتا ہے کہ جن دو شخصوں کو مولانا مئوی ابوالحسناء کا "شاگرد" قرار دے رہے ہیں یہ محض ان کا وہم ہے۔ کتب رجال سے اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے۔ لہذا اس بنیاد پر جو عمارت کھڑی کی گئی ہے، اس کا حال بھی معلوم۔ مولانا شوق نیموی نے جو روایتیں نقل کی ہیں وہ لفظ "عن" کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

ساتھ ہیں اور یہ معلوم ہو چکا کہ اس سے لقاء و سماع تو کیا معاصرت کا ثبوت بھی نہیں ہوتا۔ لہذا ''شاگردی'' اور ''روایت'' کا خواب شرمندہ تعبیر نہیں ہو سکتا۔

مولانا مئوی کی یہ بات بھی یکسر ناواقفیت پر مبنی ہے کہ ''اصطلاح محدثین میں وہ مستور ہے''۔ سنئے حافظ ابن الصلاح لکھتے ہیں :

الثامنة فی روایة المجهول وهو فی غرضنا ههنا اقسام حدها المجهول العدالة من حیث الظاهر والباطن جمیعاً و روایته غیر مقبولة عن الجماهیر علی ما نبهنا علیه اولا الثانی المجهول الذی جهلت عدالته الباطنة وهو عدل فی الظاهر وهو المستور فقد قال بعض امتنا المستور من یکون عدلا فی الظاهر ولا نعرف عدالة باطنه فهذا المجهول یحتج بروایته بعض من رد روایة الاول الثالث المجهول العین (مقدمه النوع الثالث و العشرون ص ٤٢) ۔

تقریب اور اس کی شرح تدریب میں ہے۔

(السادسة روایة مجهول العدالة ظاهر او باطنا) مع کو نه معرف العین بروایة عدلین عنه (لا تقبل عند الجماهیر) ...... (روایة المستور وهو عدل الظاهر خفی الباطن) ای مجهول العدالة باطنا (یحتج بها بعض من رد الاول وهو قول بعض المثافعیین) ...... (واما مجهول العین) وهو القسم الثالث من اقسام المجهول فقد بقبله بعض من یقبل مجهول العدالة) و رده هو الصحیح الذی علیه اکثر العلماء من اهل الحدیث وغیرهم انتهی (تدریب الراوی ص ١٥) ۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

حافظ زین الدین عراقی لکھتے ہیں :

اختلف العلماء فی قبول روایة المجهول وهو علی ثلاثه اقسام العین ومجهول الحال ظاهر او باطنا و مجهول الحال باطنا ـ القسم الاول مجهول العین وهو من لم یرو عنه الا راو الواحد و فیه اقوال الصحیح الذی علیه اکثر العلماء من اهل الحدیث وغیرهم انه لا یقبل والثانی یقبل مطلقا ...... والقسم الثانی مجهول الحال فی العدالة فی الظاهر والباطن مع کونه معروف العین بروایة عدلین عنه و فیه اقوال احدها وهو قول الجماهیر کما مکا ابن الصلاح ان روایته مقبولة والثانی تقبل مطلقا ...... والقسم الثالث مجهول العدالة الباطنة وهو عدل فی الظاهر فهذا یحتج به بعض من رد القسمین الاولین ...... ولما ذکر ابن الصلاح هذا القسم الا خیر قالا هو المستور فقد قال بعض ائمتنا المستور من یکون عدلا فی الظاهر ولا تعرف عدلته باطنا انتهی کلامه وهذالذی نقل کلامه اخر ولم یسمه هو البغوی انتهی ـ (فتح المغیث للعراقی از ص ۲۲ تا ۲۵ من الجز الثانی) ـ

حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں :

مجهولة العدالة ظاهر او باطنا لا تقبل روایته عند الجماهیر ومن جهلت عدالته باطنا ولکنه عد فی الظاهر وهو المستور فقد قال بقبوله بعض الشافعیین و رجح ذلك سلیم بن ایوب الفقیه و وانقه ابن الصلاح انتهی (الباعث الحثیث ص ۳۰) ـ

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان سب عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ مجہول کی تین قسمیں ہیں ایک مجہول العین جس سے صرف ایک شخص نے روایت کیا ہو۔ اکثر علماء اہلحدیث اور غیر اہلحدیث کے نزدیک اس کی روایت غیر مقبول ہے۔ دوسرا وہ جس کی عدالت و ثقاہت ظاہر اور باطن دونوں اعتبار سے نامعلوم ہو۔ ہاں اس کی ذات دو عادلوں کی روایت کی وجہ سے معلوم ہو۔ اس کی روایت بھی جماہیر محدثین کے نزدیک مردود ہے۔ تیسرا وہ ہے جو باطنی حالات کے اعتبار سے تو مجہول العدالۃ ہے مگر جہاں تک اس کے ظاہر حالات کا علم ہے ان کے اعتبار سے وہ عادل ہے اسی کو "مستور" کہتے ہیں اس کی روایت بھی بعض کے نزدیک مقبول ہے۔ جمہور کے نزدیک نہیں۔

محدثین کی ان تصریحات کے بموجب ابو الحسناء کو "مستور" تو کسی حال میں بھی قرار نہیں دیا جا سکتا۔ اس لئے کہ نہ اس کے ظاہری حالات معلوم ہیں اور نہ باطنی۔ ہاں اگر بفرض محال یہ مان لیا جائے کہ اس سے دو عالموں نے روایت لی ہے تو اس تقدیر پر وہ "مجہول العدالۃ ظاہرا وباطنا" قرار پائے گا اور ایسے راوی کی روایت بھی جمہور محدثین کے قول کی بنا پر مردود اور نامقبول ہے۔

مولانا مئوی کو "نخبہ" کی مختصر عبارت سے یا تو دھوکہ ہوا ہے یا تجاہل سے کام لیتے ہوئے انہوں نے اس کے اختصار سے ناجائز فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ حافظ لکھتے ہیں :

وانفرد راوا واحد بالرواية عنه فهو مجهول العين او ان روى عنه اثنان فصاعد او لم يوثق فهو مجهول الحال وهو المستور (شرح نخبه ص ۷۰) ۔

حافظ نے اختصار سے کام لیتے ہوئے مجہول الحال کی دونوں قسموں کو اکٹھا ہی بیان کیا اور دونوں کا نام مستور رکھ دیا۔ حالانکہ در حقیقت یہاں دو قسمیں ہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

اور ان دونوں کا نام مستور نہیں ہے جیسا کہ ابن الصلاح وغیرہ کی عبارتوں میں اس کی صراحت موجود ہے شرح نخبہ کے محشی نے بھی اس پر متنبہ کر دیا ہے۔ چنانچہ حاشیہ میں ہے :

الظاهر انه ادرج فيه قسمي المجهول الحال و سمى كلا منهما مستور او ان كان ابن الصلاح وغيره سهى الاخير مستور الوجود المستر فى كل منهما وهما مجهول العدالة الظاهرة والباطنة ومجهول العدالة الباطنة دون الظاهرة والمراد بالباطنة ما فى نفس الامر وهى التى ترجيع الى اقوال المزكين وبالظاهرة ما يعلم من ظاهر الحال انتهى (شرح نخبه ص ٧١ حاشيه ص ٢)

یہ حاشیہ چونکہ مولانا مئوی کے مقصد کے خلاف تھا اس لئے انہوں نے جان بوجھ کر اس سے آنکھیں بند کر لیں۔ یہ حاشیہ ملا علی قاری کی شرح سے ماخوذ ہے۔ دیکھو شرح للقاری ص ۱۵۴۔ خیر یہ معاملہ تو پھر بھی اہون ہے۔ اس کے بعد تو مولانا مئوی نے تحریف و خیانت کا وہ افسوس ناک مظاہرہ کیا ہے کہ "قادیانی" بھی منہ تکتے رہ جائیں۔ لکھتے ہیں :

"اور مستور کی روایت کو رد کرنے پر ائمہ کا اتفاق نہیں ہے بلکہ اس میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجر نے فرمایا ہے قد قبله جماعة بغير قيد یعنی ایک جماعت نے اس کو بغیر کسی قید کے قبول کیا ہے اس کے بعد جمہور کا مذہب یہ بتاتا ہے کہ مستور کی روایت نہ مقبول ہے نہ مردود، بلکہ حال ظاہر ہونے تک اس میں توقف کیا جائے گا...... (رکعات ص ۸۱)۔

حافظ کے کلام میں صریح تحریف اور خیانت مولانا نے اس موقع پر حافظ ابن

www.sirat-e-mustaqeem.com

حجر کے کلام میں کیا کیا تصرفات کیے ہیں اور کس طرح امانت و دیانت کا خون کیا ہے۔اس کی پوری حقیقت اسی وقت معلوم ہو سکتی ۔ ہے جب حافظ کا پورا کلام سامنے ہو۔اس لیے ہم پوری عبارت یہاں نقل کرتے ہیں۔حافظ لکھتے ہیں :

وقدقبل روایته جماعةبغیرقیدوردهاالجمهوروالتحقیق ان روایةالمستورونحوه ممافیه الاحتمال لایطلق القول بردهاولابقبولهابل هی موقوفةالیٰ استبانةحاله کماجزم به امام الحرمین انتهی(شرح نخبه ص ۷۱)

"یعنی مستور کی روایت کو ایک جماعت نے بغیر کسی قید کے قبول کیا ہے اور جمہور نے اس روایت کو رد کر دیا ہے۔ اور تحقیق یہ ہے کہ مستور اور اس قسم کے راوی جن کی عدالت محتمل ہو۔ان کی روایت نہ مطلقاً مقبول ہے اور نہ مطلقاً مردود،بلکہ راوی کا حال ظاہر ہونے تک اس کے ردّو قبول کے معاملہ میں توقف کیا جاے گا۔ جیسا کہ امام الحرمین نے اس پر جزم کیا ہے۔"

حنفی مذہب کے طالب علمو!شرح نخبہ کوئی نایاب کتاب نہیں ہے۔اگر تمہارے پاس نہیں تو کم از کم تمہارے مدرسہ میں تو ضرور موجود ہو گی۔اس میں یہ مقام نکال کر دیکھو کہ حافظ ابن حجرؒ نے مستور کی روایت کی بابت جمہور کا مذہب یہ بتایا ہے کہ "ردھاالجمہور،،(جمہور نے اس کو رد کر دیا ہے)یا یہ بتایا ہے کہ نہ مقبول ہے نہ مردود،بلکہ حال ظاہر ہونے تک اس میں توقف کیا جائے گا۔ توقف کو تو حافظؒ نے صرف امام الحرمین (ابو المعالی شافعی)کا مذہب بتایا ہے اور یہی ان کی ذاتی تحقیق میں بھی راجح ہے،لیکن اس کو جمہور کا مذہب انہوں نے ہرگز نہیں بتایا ہے۔تو پھر حافظ کے کلام کو بالکل ادھورا نقل کرنا اور "ردھاالجمہور،، کی صراحت کو اڑا دینا اور اس کے بجائے حافظ کی ذاتی تحقیق اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

امام الحرمین کی شخصی رائے کو جمہور کا مذہب بتانا اور اس کو حافظ ابن حجرؒ کی طرف منسوب کر دینا کہ انہوں نے ایسا کہا ہے........... کیا یہ سب حرکتیں حافظ کے کلام میں تحریف اور کھلی ہوئی خیانت نہیں ہیں؟

جی چاہتا ہے کہ اس موقع پر ہم مولانا مئوی کو ان کی یہ بات یاد دلائیں کہ آپ نے اپنی کتاب کے صفحہ ۳۲ پر اسی شرح نخبہ کی ایک عبارت اور انہی حافظ ابن حجرؒ کے ایک کلام کے متعلق محدث مبارک پوری قدس سرہ پر بالکل غلط الزام لگاتے ہوئے لکھ مارا کہ

"اس سے بڑھ کر تعجب کی بات جو مولانا کی شانِ تقدس اور عالمانہ احتیاط کے بالکل منافی ہے۔ یہ ہے کہ انہوں نے ابن حجر کا کلام بالکل ادھورا نقل کیا لیکن اب فرمائیے کہ ہم آپ کے دامن تقدس کی نسبت کیا رائے قائم کریں؟

جامی! چہ لاف می زنی از پاک دامنی

بر دامنِ تو ایں ہمہ داغ شراب چیست

اس کے بعد ہم آپ کو اصل بحث کے سلسلے میں یہ بھی بتا دینا چاہتے ہیں کہ حافظ نے مستور کی روایت کی بابت جو توقف کا مسلک اختیار کیا ہے تو حافظ ہی کے بیان کے مطابق یہ بھی رد ہی کے حکم میں ہے۔ چنانچہ نخبہ کے محشی مولانا عبداللہ ٹونکی (جنہوں نے کتاب کے آخر میں خود اپنا تعارف ان لفظوں میں کرایا ہے وانا العبد الاثیم محمد المدعوبعبداللہ التونکی توطنا والاحمدی تلمذاوالحنفی مذھبا) حافظ ابن حجرؒ کی اس تحقیق کی شرح میں لکھتے ہین:

اقول حاصل هذا التحقیق انماهو التوقف عن قبول خبر المستور و التوقف عن القبول هو الرد بالمعنى الا عم كما سبق من المصنف فی اوائل الكتاب فالحق مع الجمهور وان

www.sirat-e-mustaqeem.com

اخذبالمعنے الاخص وھووجودصفة الردفالحق مع امام الحرمین انتھی۔ (شرح نخبه ص ۷۱ حاشیه ص ۵)

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ حنفیہ کے نزدیک صحیح مذہب یہ ہے کہ مستور راوی کی حدیث اسی طرح مردود اور نا قابل حجت ہے جس طرح فاسق راویت۔ علامہ ابن الہمامؒ کی التحریر اور اس کی شرح ابن امیر الحاج میں ہے :

(ومثله) ای الفاسق (المستور) وھو من لم تعرف عدالة ولا فسقه (فی الصیحهح) فلایکون خبره حجة حتی تظهر عدالةص۲٤۷/۲ حسام الدین الاخسیکثی لکھتے ہیں : والمستور کالفاسق لا یکون خبره حجة فی باب الحدیث مالم یظهر عدالته الا فی الصدر الاول (حسامی ص۷۳)

پس ابو الحسناء بالفرض اگر مستور بھی ہو تو حنفیہ کے اصول کی رو سے اس کی روایت ہرگز حجت کے قابل نہیں ہے بلکہ اس کا حکم وہی ہے جو فاسق راوی کا ہے۔

خیر یہ تو ضمنی باتیں تھیں ، اصل مقصد یہ ہے کہ حافظ ابن الصلاح، امام نووی ،علامہ سیوطی، حافظ ابن کثیر جیسے اکابر کی تفصیل وبیان کے بموجب جب ابوالحسناء محدثین کی اصطلاح مین مستور نہیں ہے تو جس طرح بجائے خود اس کی روایت قابل قبول نہیں ہو سکتی۔لہذا مولانا مئوی کا زعم باطل ہے کہ ابو عبدالرحمٰن سلمی کی متابعت کی وجہ سے یہ روایت مقبول ہے۔

قولہ : حافظ صاحب نے ابو الحسناء کی روایت کے منقطع ہونے کا بھی شبہ ظاہر کیاہے۔۔۔۔۔۔رجال میں پوری مہارت نہ ہونے کی وجہ سے یاکامل غوروفکر نہ کرنے سے حافظ صاحب کو یہ شبہ ہو گیاہے ورنہ یہ دونوں دوابوالحسناء ہیں۔۔۔۔۔۔۔۔رکعات ص۷۹ و ۸۰

www.sirat-e-mustaqeem.com

ج : مولانا مئوی نے رجال میں اپنی پوری مہارت دکھانے کے لیے، یا یہ کہیے کہ کامل غور و فکر کرنے کا ثبوت دینے کے لیے اس بات پر بڑا زور لگایا ہے کہ تقریب وغیرہ رجال کی کتابوں میں جس ابو الحسناء کا ذکر ہے اور جس کے حق میں حافظ ابن حجر نے مجہول اور حافظ ذہبی نے لایعرف کی تصریح کر دی ہے۔ وہ اور یہ ابو الحسناء جو حضرت علیؓ کے زیر بحث اثر کا راوی ہے اور جس میں ہم گفتگو کر رہے ہیں۔ یہ دونوں دو ابو الحسناء ہیں اور ان دونوں کو دو الگ الگ راوی ثابت کرنے کا منشا در اصل یہ ہے کہ کسی طرح حافظ ابن حجرؒ اور حافظ ذہبی کی جرحوں سے جان چھوٹ جائے۔ لیکن یہاں تو اِدھر ٹانکا اُدھر اُدھڑا والا معاملہ ہے۔ مولانا کی جان جس ضیق میں پھنس گئی ہے۔ اب اس سے نکلنا مشکل ہے۔ اگر بالفرض ہم یہ مان بھی لیں کہ یہ دو ابو الحسناء ہیں تب بھی حافظ صاحب کا اصل شبہ اپنی جگہ جوں کا توں قائم رہے گا۔ اس لیے کہ جب حضرت علیؓ کے اثر کے راوی ابو الحسناء کی روایت لفظ عن اور ان کے ساتھ ہے تو جب تک ابو سعد بقال اور عمرو بن قیس کے ساتھ اور اسی طرح حضرت علیؓ کے ساتھ اس ملاقات و سماع یا کم از کم معاصرت کتب رجال سے آپ اپنی پوری مہارت کے زور سے یا کامل غور و فکر کر کے ثابت نہ کر دیں گے اس وقت تک اس اثر کے منقطع ہونے کا شبہ قطعاً باقی رہے گا اور اس کا کوئی جواب آپ کے پاس نہیں ہے۔ ولو کان بعضکم لبعض ظھیرا۔

رہا اس ابو الحسناء کا مجہول ہونا، چونکہ لفظ عن اور ان کی صورت میں روایت میں انقطاع کا احتمال موجود ہے۔ اس لیے نہیں کہا جا سکتا کہ یہ روایت بالواسطہ ہے یا بلاواسطہ ہے۔ اگر بالواسطہ ہے تو معلوم نہیں کتنے راویوں کا واسطہ ہے۔ جب یہ معلوم نہیں تو اس روایت کی بنا پر نہ ابو الحسناء کا کوئی طبقہ متعین کیا جا سکتا ہے اور نہ راوی و مروی عنہ کے مابین سماع ولقاء کا زمانہ بتایا جا سکتا ہے اور نہ بلاواسطہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

استادوں اور شاگردوں کی تعیین کی جا سکتی ہے اور کتب رجال سے اس کی عدالت و ثقاہت کا حال بھی نا معلوم ہی ہے۔ تو اب اس کے مجہول اور نا معلوم ہونے میں کیا شک رہ جاتا ہے۔ لہذا اگر تقریب والے ابو الحسناء سے آپ کی جان چھوٹ بھی گئی تو بتائیے اس سے آپ کو فائدہ ہی کیا پہونچا؟ جب کہ اس ابو الحسناء کی جہالت تقریب والے سے کم نہیں، بلکہ بڑھکر ہی ہے۔

الغرض حافظ صاحب کے دونوں اعتراض (ابو الحسناء کا مجہول ہونا اور اس کی روایت کا منقطع ہونا) اپنی جگہ بالکل اٹل ہیں اور آپ رجال میں اپنی پوری مہارت یا کامل غور و فکر کرنے کے باوصف ان اعتراضوں کو نہیں اٹھا سکے۔ اسی سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ رجال میں پوری مہارت آپ کو ہے یا حافظ صاحب کو۔ اور کامل غور و فکر آپ نے نہیں کیا یا حافظ صاحب نے؟۔

قرائن کا جواب اس کے بعد مولانا مئوی نے حضرت علیؓ کے اثر کے صحیح ہونے کے ثبوت میں ان کے شاگردوں کے عمل کو قرینہ بنا کر پیش کیا ہے لکھتے ہیں :

> علاوہ بریں حضرت علیؓ کے اثر کے صحیح ہونے کا ایک زبردست قرینہ یہ ہے کہ جو لوگ حضرت علیؓ کے خاص صحبت یافتہ اور شاگرد اور ان کے مستقر خلافت کوفہ میں رہتے تھے۔ وہ بیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ رکعات ص ۸۲

ج : جی نہیں یہ ہرگز ضروری نہیں ہے کہ شاگرد کا جو مسلک ہو۔ وہی استاد کا بھی ہو۔ دور کیوں جایئے۔ ائمہ اربعہ رحمہم اللہ ہی کو لے لیجیے۔ کیا ان کے درمیان استادی شاگردی کے تعلقات نہیں ہیں۔ امام مالکؒ امام ابو حنیفہؒ اور امام شافعیؒ دونوں کے استاد (۱) ہیں، لیکن کیا ان میں سے کسی ایک کے مسلک کو بھی دوسرے

(۱) اس کی تفصیل سید سلیمان ندوی مرحوم کی کتاب "حیات امام مالک" ضرور دیکھئے

www.sirat-e-mustaqeem.com

کے مسلک و عمل کے لیے قرینہ اور دلیل بنایا جا سکتا ہے ؟ ان کے اختلافات تو اتنے وسیع اور مستحکم ہیں کہ اب مستقل چار مذہب بن گئے ہیں۔ اور ان چاروں کو حق ہونے کی سند بھی دی گئی ہے۔ اسی طرح ائمہ حنفیہ میں امام ابو یوسف اور امام محمد دونون امام ابو حنیفہؒ کے شاگرد ہیں، مگر کون کہ سکتا ہے کہ ان دونوں کا کوئی عمل زبردست قرینہ ہے اس کا کہ امام ابو حنیفہ کا بھی یہی عمل تھا؟ ایسی مثالوں کا استقصاء کیا جائے تو ایک طویل فہرست مرتب ہو سکتی ہے مگر میں یہ سمجھتا ہوں کہ اہل عمل کے نزدیک یہ ایسی بدیہی بات ہے کہ اس کے بارے میں دو رائیں ہو ہی نہیں سکتیں۔ اس لیے بالفرض اگر حضرت علیؓ کے بعض شاگردوں نے بیس رکعتیں پڑھی بھی ہوں تو اس سے ہرگز یہ لازم نہیں آتا کہ حضرت علیؓ کا یہ حکم تھا یا ان کا عمل اور طریقہ بھی یہی تھا۔

اس اجمالی جواب کے بعد اب مولانا مئوی کی ہر دلیل اور اس کا جواب الگ الگ بھی عرض کیا جا سکتا ہے۔

> قولہ : چنانچہ شتیر بن شکل جن کی نسبت بیہقی میں ہے کہ وہ حضرت علیؓ کے اصحاب خاص میں تھے۔ بیس رکعتیں پڑھاتے تھے ......
> (رکعات ص ۸۲)

ج : مولانا مئوی کو آثار السنن میں یہ روایت تو نظر آ گئی، لیکن یہ نظر نہ آیا کہ اس روایت پر مولانا شوق نیموی مرحوم نے ساتھ ہی جرح اور کلام بھی کر دیا ہے۔ نیموی مرحوم نے تو اپنی دیانت کا ثبوت دیا کہ اس جرح کو چھپانے کی کوشش نہیں اور نہ جواب میں کوئی دھاندلی دکھائی، مگر فاضل مئوی جو "رجال میں پوری مہارت" رکھتے ہیں انہوں نے تو وہ حرکت کی ہے کہ دیانت سر پیٹ کر رہ گئی ہے۔ نہ اس جرح کا کوئی جواب دیں جس کے صاف معنی یہ ہیں کہ یہ جرح ان کو تسلیم

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے یہ سب کچھ ہوتے ہوئے بھی ایسی روایت کو حجت بنا کر پیش کرنا اندھیر نہیں تو کیا ہے؟

مولانا نیموی نے ابن ابی شیبہ کے حوالے سے جو سند اس روایت کی نقل کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شتیر بن شکل سے اس کو عبداللہ بن قیس نے روایت کیا ہے اور عبداللہ بن قیس سے ابو اسحٰق نے روایت کیا ہے۔ ان دونوں کے متعلق مولانا نیموی لکھتے ہیں: قلت عبدالله بن قيس لا يدرى من هو تفرد عنه ابو اسحق انتهى تعليق آثار السنن ص ۷۵ جلد ۲) یعنی اس عبداللہ بن قیس کے متعلق معلوم نہیں کہ یہ کون ہے اور اس سے روایت کرنے میں ابو اسحٰق متفرد ہے (کوئی دوسرا راوی اس کا متابع اور مؤید نہیں ہے)

جب بقول مولانا نیموی اس اثر کے راوی عبداللہ بن قیس کا کچھ پتہ ہی نہیں ہے کہ کون ہے اور صرف ابو اسحٰق نے اس سے روایت لیا ہے تو محدثین کی اصطلاح میں یہ مجہول العین ہوا اور مجہول العین کی روایت کا ناقابل احتجاج ہونا مولانا مئوی کو بھی تسلیم ہے اور جمہور محدثین کے نزدیک بھی اس کا مردود ہونا پہلے معلوم ہو چکا۔

دوسری بات یہ ہے کہ یہ اثر شتیر بن شکل سے عبداللہ بن قیس نے لفظ عن کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اس لئے جب تک ان دونوں کی ملاقات وسماع یا کم از کم معاصرت کتب رجال سے ثابت نہ ہو جائے یہ روایت مقبول نہیں ہو سکتی جیسا کہ پہلے گذر چکا۔

یہ اثر بیہقی میں بلا سند مذکور ہے۔ اس کی بابت مولانا نیموی لکھتے ہیں:

قلت البيهقى لم يذكر اسناده ولعله من طريق عبدالله بن قيس المذكور والله اعلم (تعليق آثار السنن).

www.sirat-e-mustaqeem.com

یعنی بیہقی نے اس کی سند ذکر نہیں کی ہے شاید یہ اسی عبداللہ بن قیس کے طریق سے مروی ہے جس کی بابت معلوم ہو چکا کہ پتہ نہیں یہ کون ہے۔

اگر کہا جائے کہا امام بیہقی نے اس اثر کو نقل کر کے فرمایا ہے وفي ذلك قوة (یعنی اس میں قوت ہے) اور اس کی قوت کے ثبوت میں انہوں نے عبدالرحمٰن سلمی کی روایت پیش کی ہے (جس کا ذکر پہلے آچکا ہے)۔

تو اس کے جواب میں پہلی گذارش تو یہ ہے کہ شتیر بن شکل کا یہ اثر مولانا شوق نیموی نے بھی تعلیق آثار السنن میں بیہقی کے حوالے سے نقل کیا ہے مگر اس کے آخر میں امام بیہقی کا یہ فقرہ (وفی ذلک قوۃ) انہوں نے نقل نہیں کیا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام بیہقی کی یہ بات مولانا نیموی کے نزدیک اتنی کمزور ہے کہ انہوں نے اس کو قابل ذکر بھی نہیں سمجھا۔ اتنا ہی نہیں بلکہ اس کے ثبوت میں امام بیہقی نے ابو عبدالرحمٰن سلمی کی جو روایت پیش کی ہے اس کے ایک راوی حماد بن شعیب کو انہوں نے خود بھی ضعیف قرار دیا اور دوسرے بہت سے محدثین کے اقوال اس کی جرح کی بابت نقل کر دیئے اور نقل کرنے کے بعد ان جرحوں پر کوئی رد وانکار نہیں کیا۔ لہذا مولانا مئوی کے اصول کے مطابق یہ دلیل ہے اس بات کی کہ مولانا نیموی کو ان جرحوں پر کوئی اعتراض نہیں ہے اور یہ روایت ان کے نزدیک ضعیف ہے۔

پس مولانا مئوی پہلے خود اپنے علامہ نیموی سے نپٹ لیں اس کے بعد بیہقی کی یہ بات ہمارے سامنے پیش کریں گے۔

دوسری گذارش یہ ہے کہ امام بیہقی نے خود یہ اصول پیش کیا ہے کہ جب تک حدیث کے راویوں کے نام نہ معلوم ہوں اور ان کی عدالت نہ ثابت ہو وہ روایت مقبول نہیں ہو سکتی۔ نہ مجہولین کی روایت معتبر ہے اور نہ مجروحین کی۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

چنانچہ لکھتے ہیں :

واهل العلم مختلفون فيما يجرح به الراوی فلا بد مين تسميته ليوقف على حاله فتستبين عدالته او جرحه عند من بلغه خبره من اهل العلم (كتاب القرأن ص ١٠٦)

یعنی محدثین اسباب جرح کے بارے میں مختلف نظریہ رکھتے ہیں۔اس لئے راوی کا نام بتانا ضروری ہے تاکہ اس کے حال سے واقفیت ہو جائے اور اس کا عادل یا مجروح ہونا دوسرے اہل علم پر بھی واضح ہو جائے۔ یہی امام بیہقی اسی کتاب القرأة کے ص ۱۰۴ پر لکھتے ہیں :

واصل مذهبنا انا لا نقبل خبر المجهولين حتى يعرفوا بالشرائط التي توجب قبول خبرهم قال الشافعي رحمه الله لم يكلف الله احدا ان ياخذ دينه عن من لا يعرفه فان جهل منهم واحد وقت عن روايته حتى يعرف بما وصفت فيقبل خبره او بخلافه فيرد خبره انتهى

یعنی ہمارے مذہب کا قاعدہ یہ ہے کہ ہم مجہول راویوں کی خبر قبول نہیں کرتے تاوقتیکہ ان شرائط کے ساتھ ان کا حال معلوم نہ ہو جائے جن کی بناپر ان کی روایت قابل قبول ہو سکے۔امام شافعی نے فرمایاہے کہ اللہ تعالی نے کسی کو اس کا حکم نہیں دیاہے کہ وہ دین کی بات ایسے شخص سے حاصل کرے جس کو وہ جانتا نہ ہو۔اگر کوئی راوی مجہول ہو تو اس کی روایت کے بارے میں توقف کیا جائے گا تحقیق کے بعد اگر اس کے اوصاف قابل قبول ثابت ہوئے تو اس کی روایت مقبول ہوگی ورنہ رد کردی جائے گی۔

امام بیہقی کے اس اصول کے بموجب شتیر بن شکل کا وہ اثر جس کو انہوں

www.sirat-e-mustaqeem.com

نے سنن کبری میں بلا سند ذکر کیا ہے (ان کے نزدیک اس میں قوت ہو تو ہو مگر) دوسرے اہل علم کے نزدیک وہ قابل قبول اسی وقت ہو گا جب کہ اس کی سند معلوم ہو جائے اور اس کے سب راویوں کی عدالت ثابت ہو جائے جس طریق سے اس کی سند کا علم ہوا ہے اس میں عبداللہ بن قیس کی بابت دوسرے اہل علم نے صراحت کر دی ہے کہ معلوم نہیں یہ کون ہے اس لئے جب تک اس کے اوصاف موجبہ للقبول کا پتہ نہیں چلے گا یہ روایت ہم پر حجت نہیں ہو سکتی اور نہ اس پر عمل کیا جائے گا۔

رہی ابو عبدالرحمٰن سلمی کی روایت جو بطریق حماد بن شعیب عن عطاء بن السائب منقول ہے تو یہ بھی امام بیہقیؒ ہی کے بتائے ہوئے اصول کی بنا پر مقبول نہیں کیونکہ اس کے دو دو راوی مجروح ہیں اور امام بیہقیؒ نے بصراحت لکھا ہے کہ مجروحین کی روایت مقبول نہیں ہے چنانچہ لکھتے ہیں :

"واذا كنا لا تقبل رواية المجهولين فكيف نقبل رواية المجروحين لا نقبل من الحديث الامارواه من ثبتت عدالته وعرف بالصدق رواته ۔(كتاب القراءة ص ۱۰۷)

یعنی جب ہم مجہول راویوں کی روایت نقل نہیں کرتے (حالانکہ ان کے عادل و ضابطہ ہونے کا بھی احتمال ہے) تو ایسے راویوں کی روایت کیسے قبول کر لیں گے جن کا مجروح ہونا معلوم ہے۔ ہم وہی حدیث قبول کریں گے جس کے راویوں کی عدالت ثابت اور صداقت معروف ہو۔

قولہ : اسی طرح عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ اور سعید بن ابوالحسن حضرت علیؓ کے شاگرد تھے اور یہ حضرات بھی پانچ ترویحے یعنی بیس رکعتیں پڑھاتے تھے...... (رکعات ص ۸۲)۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

ج : یہی روایت مولانا مئوی نے اپنی کتاب (رکعات تراویح) کے ص ۵ پر بھی پیش کی ہے وہاں اس روایت کے ذکر کرنے میں انہوں نے اختصار کے بجائے کسی قدر تطویل سے کام لیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں :

"اور عبدالرحمٰن بن ابی بکرہ و سعید بن ابی الحسن و عمران عبدی ۸۳ھ سے قبل بصرہ کی جامع مسجد میں پانچ ترویحے یعنی بیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے اور آخری عشرہ میں ایک ترویحہ کا اضافہ کر دیتے تھے"۔

(قیام اللیل ص ۹۲)

یہ نہ سمجھئے کہ "اختصار" اور "تطویل" کا یہ عمل مولانا سے محض اتفاقاً وقوع میں آگیا ہے بلکہ مولانا مئوی نے قصداً ایسا کیا ہے اور اس عمل کے پیچھے ایک خاص مصلحت اور جذبہ کار فرما ہے۔ بات یہ ہے کہ جہاں یہ دعوی کیا ہے کہ بیس یا بیس سے زائد رکعتوں پر مسلمانوں کا عمل رہا ہے وہاں اس روایت کے پیش کرنے میں تطویل سے کام لیا اور اس موقع پر اس بات کو چھپانے کی ضرورت نہیں سمجھی کہ "آخری عشرہ میں ایک ترویحہ (یعنی چار رکعتوں) کا اضافہ کر دیتے تھے"۔ لیکن جہاں یہ دعوی کیا کہ حضرت علیؓ کے شاگرد بیس رکعتیں حضرت علیؓ کے حکم سے پڑھتے تھے، وہاں اختصار سے کام لیا ہے۔ یعنی ایک ترویحہ کے اضافہ والا ٹکڑا وہاں سے حذف کر دیا کیونکہ اس ٹکڑے سے اس دعوے کی تردید ہو جاتی ہے کہ حضرت علیؓ کے شاگردوں کا عمل حضرت علیؓ کے حکم کے مطابق تھا۔ اس لئے کہ حضرت علیؓ کا "حکم" تو صرف بیس رکعتوں کا تھا اور یہاں آخری عشرہ میں عمل چوبیس رکعتوں پر ہو رہا تھا۔

اسی "دور اندیشی" کی بنا پر مولانا مئوی نے اس روایت کے بعض حصوں کو تو "اختصار" اور "تطویل" کے ان دونوں موقعوں میں سے کہیں بھی ذکر نہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

کیا ہے۔ کیونکہ اس روایت کا وہ حصہ حنفی مذہب کے خلاف ہے۔ قیام اللیل ص ۹۲ میں یہ روایت نکال کر دیکھئے۔ اس میں یہ الفاظ بھی موجود ہیں۔ و یقنتون فی النصف الاخر و یختمون القرآن مرتین انتھی (یعنی وتر میں دعاء قنوت رمضان کے صرف نصف آخر میں پڑھتے تھے اور قرآن پاک دو مرتبہ ختم کر دیتے تھے) یہ دونوں باتیں حنفی مذہب کے خلاف ہیں۔ چنانچہ ہدایہ میں ہے و یقنت فی جمیع السنة خلافا للشافعی فی غیر النصف الاخیر من رمضان (باب الصلوۃ الوتر) ''یعنی تراویح میں قرأت قرآن کی کوئی خاص مقدار مذکور نہیں، لیکن اکثر مشائخ کے نزدیک قرآن کو ایک مرتبہ ختم کرنا سنت ہے۔،،

مولانا مئوی کی ان چھپی ہوئی ''چالاکیوں'' کے چہرے سے نقاب اٹھا دینے کے بعد اب ہم ان سے پوچھتے ہیں کہ حضرت علیؓ کے اصحاب خاص اور شاگردوں کا بیس رکعتیں پڑھنا بقول آپکے ''زبردست دلیل ہے اس بات کی کہ انہوں نے یقیناً بیس کا حکم دیا تھا''۔ (رکعات ص ۸۳) تو اسی روایت میں جن دوسرے عملوں کا ذکر ہے ان کے متعلق بھی تو یہ زبردست دلیل ہے اس بات کی کہ حضرت علیؓ نے انکا بھی یقیناً حکم دیا تھا؟ مثلاً (الف) آخری عشرہ میں بیس سے زیادہ رکعتیں جماعت سے ادا کرنا (مگر حنفی مذہب میں یہ مکروہ ہے بلکہ بعض کے قول کے مطابق تو بدعت ضلالت ہے۔ جس کا حوالہ اس کتاب کے شروع میں ہم بتا چکے ہیں)

(ب) رمضان کے صرف نصف آخر میں قنوت پڑھنا (مگر احناف رمضان بھر بلکہ رمضان کے علاوہ بھی ہمیشہ قنوت پڑھنے کے قائل ہیں)

(ج) تراویح میں دو مرتبہ قرآن مجید ختم کرنا (مگر مشائخ حنفیہ صرف ایک مرتبہ ختم کرنے کو سنت کہتے ہیں)

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان باتوں کا جو جواب آپ دیں گے وہی جواب ہمارا بھی سمجھیے۔

قولہ : نیز سوبن غفلہ (جو حضرت علیؓ وابن مسعودؓ کے اصحاب خاص میں تھے) اور حارث اعور اور علی بن ربیعہ (یہ دونوں بھی حضرت علیؓ کے شاگرد تھے) بھی بیس رکعتیں پڑھاتے تھے۔ (ص =)

ج : اس روایت کے لیے مولانا نے بیہقیؒ اور آثار السنن مع تعلیق کا حوالہ دیا ہے لیکن حارث اعور کے بیس پڑھنے کی روایت نہ تو بیہقی میں ہے اور نہ آثار السنن میں ہے۔ اور نہ اس کی تعلیق میں ہے اور رکعات تراویح ص ۵ پر آپ نے اثر کے لیے "مصنف" کا حوالہ دیا ہے۔ یہ حوالہ بھی محض رنگ محفل جمانے کے لیے ہے۔ مصنف کا نسخہ مولانا نے کبھی خواب میں بھی نہ دیکھا ہو گا۔ اسی لیے نہ صفحے کا ذکر ہے نہ جلد کا۔ ہاں یہی حارث اعور ہیں جن کے متعلق قیام اللیل للمروزی میں منقول ہے کہ "وہ اپنی قوم کی امامت کرتے تھے تب وتر میں دعاً قنوت پڑھتے تھے (شروع کے پندرہ دنوں میں نہیں پڑھتے تھے) روایت کے الفاظ یہ ہیں :

وعن الحرث انه كان يؤم قومه وكان لايقنت الا فى خمس عشرة يبقين من رمضان انتهى۔ (ص ۱۲۲)

حضرت علیؓ کے متعلق امام مروزی نے اس باب میں دو روایتیں ذکر کی ہیں۔ پہلی روایت تو یہ بیان کی ہے کہ وہ وتر میں دعاً قنوت پورے رمضان میں پڑھتے تھے اور غیر رمضان میں بھی پڑھتے تھے۔ اس کے بعد دوسری روایت یہ ذکر کی ہے :

وعن على انه كان يقنت فى النصف الاخر من رمضان انتهى۔ (قيام الليل ص ۱۳۲)

حضرت علیؓ رمضان کے نصف آخر میں قنوت پڑھتے تھے (یعنی شروع کے پندرہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

دنوں میں وتر میں دعاءِ قنوت نہیں پڑھتے تھے) اگر یہ اصول صحیح ہے کہ شاگردوں کا عمل حضرت علیؓ کے عمل کے لیے زبردست دلیل اور قرینہ ہے تو اس اصول کی بنا پر دوسری ہی روایت صحیح ہوگی، کیونکہ ان کے شاگردوں کا عمل اسی پر ہے۔

پس اگر سچ مچ حضرت علیؓ کی سنت پر عمل کرنے کا داعیہ دل میں موجود ہے تو اعلان کردو کہ وتر میں دعا قنوت پورے سال نہیں بلکہ صرف رمضان کے نصف آخر میں پڑھنا چاہیے۔

قولہ : اور ابو البختری المتوفی ۸۳ھ جو حضرت علیؓ کے مستقر خلافت کوفہ کے باشندہ اور ان کے شاگردوں (ابو عبدالرحمٰن سلمی وحارث وغیرہما) کے شاگرد اور صحبت یافتہ ہیں، وہ بھی بیس تراویح اور تین وتر پڑھتے تھے۔ (رکعات ص ۸۳)

ج : اس روایت کے لیے حوالہ مولانا مئوی نے تعلیق آثار السنن کا دیا ہے، مگر "دیانتداری دیکھیے کہ اس روایت کو پیش کر کے مولانا مئوی نے اس پر جو جرح کی ہے اسکو مئوی صاحب نے بالکل حذف کر دیا۔ گویا جتنا حصہ اپنے مطلب کے موافق تھا اس کو لے لیا اور جتنا حصہ اپنے مطلب کے خلاف تھا اس کو چھوڑ دیا۔ انصاف سے کہیے! کیا "محدث انہ" شان تقدس کو یہ بات زیب دیتی ہے؟

تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو

اس روایت کے متعلق مولانا نیموی لکھتے ہیں: قلت فیہ خلف لااعرف من ھو انتھی (تعلیق آثار السنن ص ۵۷ ج ۲) یعنی اس کی سند میں ایک راوی کا نام خلف ہے۔ اس کو میں نہیں جانتا کہ کون ہے۔

مولانا مئوی کا حق تھا کہ وہ پہلے اس شبہ کا جواب دیتے اور رجال میں اپنی "پوری مہارت" اور "کامل غور وفکر" کے زور سے بتا دیتے کہ یہاں "خلف" سے

www.sirat-e-mustaqeem.com

فلاں شخص مراد ہے اور فلاں فلاں کتابوں میں اس کے حالات واوصاف مقبولہ کا بیان موجود ہے اسکے بعد اس روایت کو حجت میں پیش کرتے، لیکن ان کا مقصد تو محض ''دلیلوں'' کی گنتی بڑھا کر عوام کو مغالطہ دینا ہے۔اس لیے وہ اس معقول طریقہ کو کیوں اختیار کرتے۔

قولہ : علاوہ بریں حضرت علیؓ نیز حضرت عمرؓ کے ان آثار کے صحیح ہونے کی اور اس بات کی کہ ان حضرات سے بیس رکعت کا حکم بے شک وشبہ ثابت ہے۔ایک پُر زور شہادت یہ بھی ہے کہ فنِ حدیث کے مسلم الثبوت امام ابو عیسیٰ ترمذی میں فرمایا ہے کہ واکثر اہل العلم علی ماروی عن علی وعمر وو غیرہما من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم عشرین رکعۃ...... دیکھیے امام ترمذی بھی حضرات مذکورہ بالا سے بیس رکعت کے ثبوت کو بے تامل تسلیم کرتے ہیں۔کیا ان حضرات سے بیس رکعت کی روایتیں نا قابل اعتبار ہوتیں تو امام ترمذی ان کا اس طرح ذکر نہ کرتے ؟ ہرگز نہیں۔سوچنے کی بات ہے کہ روایت کے صحت وسقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ امام ترمذی کو زیادہ حاصل ہے۔یا حافظ عبداللہ صاحب اور مولانا عبدالرحمٰن کو۔ ؟ (رکعات ص ۸۳)

ج : شاید مولانا مئوی کو یاد نہیں رہا کہ انہوں نے بیس رکعت پر عمل کی سب سے پہلی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت کو قرار دیا ہے جو ابو شیبہ کی طریق سے مروی ہے اور ابو شیبہ پر محدثین نے جو جرحیں کی ہیں۔ان سب کا اپنے زعم میں جواب دیا ہے یہ نہ سوچا کہ اس روایت کے صحیح نہ ہونے کی اور اس بات کی کہ یہ روایت بے شک وشبہ نا قابل اعتبار اور استدلال کے موقعہ پر نا قابل ذکر ہے۔ایک پرزور شہادت یہ بھی ہے کہ فنِ حدیث کے مسلم الثبوت امام ابو

www.sirat-e-mustaqeem.com

عیسیٰ ترمذی نے ترمذی مین بیس کے عمل کے لیے اس روایت کا حوالہ ”راوی“ کے لفظ کی ساتھ بھی نہیں دیا ہے۔ کیا یہ روایت کسی درجہ میں بھی قابل ذکر ہوتی تو امام ترمذی اس کو اس طرح نظر انداز کر دیتے؟ سوچنے کی بات ہے کہ روایات کے صحت و سقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ امام ترمذی کو زیادہ حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی مئوی کو؟

نیز مولانا اس حقیقت سے بے خبر نہیں ہوں گے کہ جامع ترمذی میں پچاسوں مسئلے ایسے موجود ہیں کہ امام ترمذی صحابہ کرام سے ان کا ثبوت بے تامل تسلیم کرتے ہیں مگر حضراتِ حنفیہ ان میں سے ایک کو بھی نہیں مانتے۔ ہم ذیل میں مثال کے طور پر صرف چندوہ مسئلے ذکر کرتے ہیں جو حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ سے ترمذی میں منقول ہیں اور امام ترمذی ان حضرات سے ان کا ثبوت بے تامل تسلیم کرتے ہیں لیکن احناف کا مذہب ان کے خلاف ہے۔ مثلاً

(۱) امام ترمذی باب ما جاء فی زکوٰۃ مال الیتیم کے ذیل میں حدیث پیش کر کے لکھتے ہیں:

وقد اختلف اهل العلم فی هذا الباب فرای غیر واحد من اصحاب النبی صلی الله علیه وسلم فی مال الیتم زکوٰۃ منهم عمرؓ و علیؓ وعائشه وابن عمر (ترمذی ص۹۳/۱)

یعنی حضرت عمر و حضرت علی و حضرت عائشہ و حضرت ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہم یتیم کے مال میں زکوۃ کے وجوب کے قائل ہیں۔

(۲) امام ترمذی باب ماجاء لا نکاح الا بولی کے ذیل میں حدیث پیش کرنے کے بعد آخر میں لکھتے ہیں:

والعمل فی هذاالباب علی حدیث النبی صلی الله علیه وسلم

www.sirat-e-mustaqeem.com

لا نکاح الا بولی عند اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم عمر بن الخطاب وعلی بن ابی طالب وعبداللہ بن عباس وابو ھریرۃ وغیرھم (ترمذی ص ۱۴۱ و ۱/۱۴۲)

یعنی حضرت عمر اور حضرت علی اور حضرت عباس اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم اور دوسرے صحابہ فرمان نبوی ﷺ لا نکاح الا بولی (کوئی نکاح بغیر ولی کے درست نہیں) کی بنا پر اس بات کے قائل ہیں کہ کسی عورت کا نکاح ولی کے بغیر جائز نہیں ہے۔

(۳) امام ترمذی باب ماجاء فی التغلیس بالفجر کے ذیل میں حدیث ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

وھو الذی اختارہ غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ وسلم منھم ابوبکر وعمر ومن بعدھم من التابعین (ترمذی ص ۱/۲۸)

یعنی طلوع فجر کے بعد اندھیرے ہی میں صبح کی نماز پڑھنے کو بہت سے صحابہؓ نے اختیار کیا ہے۔ انہی میں حضرت ابوبکر اور حضرت عمر رضی اللہ عنہما بھی ہیں۔

(۴) امام ترمذی باب ما جاء فی المسح علی الجوربین والعمامۃ کے ذیل میں حدیث روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں

وھو قول غیر واحد من اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابوبکر وعمروانس وبہ یقول الاوزای واحمد واسحاق قالو یمسح علی العمامۃ۔ (ترمذی ص ۱/۲۰)

یعنی متعدد صحابہ اس بات کی قائل ہیں کہ عمامہ پر مسح کرنا جائز ہے۔ انہی میں سے

www.sirat-e-mustaqeem.com

حضرت ابو بکر اور حضرت عمر اور حضرت انس رضی اللہ عنہم بھی ہیں۔

(۵) امام ترمذی باب ما جاء فی النفی کے ذیل میں حدیثیں روایت کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

والعمل علی ھذا عند اھل العلم من اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم منھم ابو بکر وعمر وعلی وابی بن کعب وعبداللہ بن مسعود و ابو ذر وغیرھم (ترمذی ص۱۸۵ وص۱۸۶/۱)

یعنی حضرت ابو بکر اور حضرت عمر اور حضرت علی اور حضرت ابی بن کعب اور حضرت عبداللہ بن مسعود اور حضرت ابو ذر وغیرہم بہت سے صحابہ رضی اللہ تعالیٰ عنھم کا عمل اس بات پر ہے کہ زانی غیر محصن کو حد لگانے کے بعد ایک سال کے لئے شہر بدر بھی کر دیا جائے۔

اب ہم مولانا مئوی سے پوچھتے ہیں کہ مذکورہ بالا مسائل کے بارے میں فنِ حدیث کے مسلم الثبوت امام ابو عیسیٰ ترمذی کی پر زور شہادت کیوں رد کر دی گئی ہے اور خلفاء راشدین حضرت ابو بکر اور حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہم کی یہ سنتیں احناف کے نزدیک کیوں قابلِ عمل نہیں ہیں ؟ کیا یہ روایتیں نا قابل اعتبار ہو تیں تو امام ترمذی ان کو اس طرح ذکر کرتے ہر گز نہیں۔ کیا ان مسائل کی بابت یہ بات سوچنے کی نہیں ہے کہ روایات کے صحت و سقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ امام ترمذی کو زیادہ حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی مئوی اور ان کے جیسے دوسرے حنفیوں کو ؟

ہم یہ نہیں کہتے کہ بات وہ ہے جو علامہ ابن حزم نے محلی جلد خامس کے ص ۲۷۷،۲۷۸ پر کہی ہے کہ :

ان احتجاجھم یعمر انما ھو حیث وافق شھواتھم لا حیث

www.sirat-e-mustaqeem.com

صح عن عمر من قول او عمل وهذا عظیم فی الدین جدا

انتھی ۔

یعنی ان مقلدین جامدین کا حال یہ ہے کہ یہ حضرت عمرؓ کے ہر اس قول و عمل کو حجت نہیں مانتے جو ان سے صحیح طور پر ثابت ہیں بلکہ صرف ان باتوں کو تسلیم کرتے ہیں جو ان کی خواہش اور مرضی کے موافق ہوں۔ دین کے معاملے میں یہ طریقہ بہت برا ہے۔ بلکہ بربنائے حسن ظن یہ سمجھتے ہیں کہ ان روایات سے اختلاف کرنے کے کچھ قوی وجوہ اور دلائل آپ اپنے زعم میں رکھتے ہوں گے۔ (خواہ فی الواقع وہ ضعیف اور نا قابل اعتبار ہی ہوں)۔ تو بس اہلِ حدیث بھی تو یہی کرتے ہیں۔ پھر ان کی باتوں میں آپ کو کیڑے کیوں نظر آتے ہیں؟ اور ان کے مقابلے میں ”فن حدیث کے مسلم الثبوت امام کی پر زور شہادت“ پیش کر کے ذہنوں کو مرعوب کرنے اور ناواقفوں کو مغالطہ دینے کی فضول اور غلط کوشش کیوں کی جاتی ہے؟

رہا امام ترمذی کا علی ما روی عن علی وعمر الخ فرمانا تو یہ صرف ان حضرات سے بیس رکعت کی بابت کسی قول یا عمل کے ”مروی ہونے“ کی شہادت ہے، لیکن ظاہر ہے کہ محض ”مروی“ ہونے سے اس کا ”صحیح“ اور ”ثابت“ ہونا لازم نہیں آتا۔ یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ ”روی“ کے معنی ”ثبت“ اور ”صحّ“ سمجھ رہے ہیں اگر یہ خیال ہے کہ اس ”مروی“ پر امام ترمذی کا سکوت فرمانا اس کی صحت کی دلیل ہے تو عرض یہ ہے کہ یہ تو آپ کا دعوی ہوا کیا اس دعوے پر آپ کے پاس کوئی دلیل بھی ہے؟ امام ترمذی نے خود یا کسی حاذق فن محدث نے یہ لکھا ہے کہ امام ترمذی کا سکوت بھی روایت کی صحت کی دلیل ہے؟

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہم کو تو اس کے بر خلاف محدثین کے کلام میں یہ ملتا ہے کہ امام ترمذی روایات کی تصحیح اور تحسین کے بارے میں متساہل ہیں۔ اس لئے علماء ان کی تصحیح پر اعتماد نہیں کرتے اور نہ ان کی تحسین سے دھوکہ کھاتے ہیں۔ چنانچہ حافظ ذہبی کثیر بن عبداللہ المزنی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں :

واما الترمذی فروی من حدیثه الصلح جائز بین المسلمین و صححه فلهذا لا یعتمد العلماء علی تصحیح الترمذی انتهی

(میزان الاعتدال ص ٣٥٤ ج ٢)

اور یحیٰ بن یمان کے ترجمہ میں ایک حدیث نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

حسنه الترمذی مع ضعف ثلاثة فیه فلا یغتر تحسین الترمذی

(میزان ص ٢٠٧ ج ٣)

غور کیجئے محدثین کا فیصلہ تو یہ ہے کہ امام ترمذی اگر کسی روایت کی صحت کی تصریح بھی فرمادیں تو یہ قابل اعتماد نہیں ہے (تاوقتیکہ دوسرے محدثین اور نقاد فن اس کی تائید نہ کریں) مگر مولانا مئوی کی مہارت فن کی داد دیجئے جو فرماتے ہیں کہ امام ترمذی کا تو "سکوت" بھی روایت کی صحت کی دلیل ہے، بلکہ اس کے بے شک وشبہ ثابت ہونے کی پر زور شہادت ہے"۔

بہ بین تفاوتِ راہ از کجاست تابکجا۔

حافظ عماد الدین ابن کثیر المتوفی ۷۷۴ھ لکھتے ہیں :

و کان الحاکم ابوعبدالله والخطیب البغدادی یسمیان کتاب الترمذی الجامع الصحیح وهذا تساهل منهما فان فیه احادیث کثیرة منکرة انتهی ۔ (الباعث الحثیث ص ٦)

"یعنی امام حاکم اور خطیب بغدادی امام ترمذی کی کتاب کو "الجامع الصحیح" کہتے تھے

www.sirat-e-mustaqeem.com

لیکن یہ ان دونوں کا تساہل ہے، کیونکہ اس میں بہت سی ضعیف حدیثیں بھی ہیں"
دیکھئے یہ فیصلہ ایک مسلم الثبوت اور ماہر فن محدث کا ترمذی کی ان روایتوں کی بابت ہے جو اس میں سند کے ساتھ مروی ہیں اور جن میں سے بعض کی نسبت امام ترمذی نے صحیح یا حسن ہونے کی تصریح بھی کر دی ہے تو بھلا کسی ایسی روایت کا کیا مقام ہو سکتا ہے جس کو امام ترمذی نے سند اًذکر کیا ہو اور نہ اس کے صحیح یا حسن ہونے کی صراحت فرمائی ہو؟ بلکہ صرف نقل مذاہب کے سلسلے میں اس کی طرف اشارہ کر دیا ہو اور اشارہ بھی ایسے لفظ "روی" کے ساتھ کیا ہو جو بجائے خود تضعیف و تمریض کا موہم ہو سکتا ہے۔ سوچنے کی بات ہے کہ روایات کے صحت و سقم کا علم یا ان کے نقد کا سلیقہ حافظ شمس الدین ذہبی اور حافظ عماد الدین ابن کثیر کو زیادہ حاصل ہے یا مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کو؟

ایک بات اور سنیئے! اگر "ما روی عن علی و عمر" کہہ کر اس پر جرح نہ کرنا اس روایت کے صحیح اور بے شک و شبہ ثابت ہونے کی پر زور شہادت ہے تو کیا یہ بات آپ ان تمام روایات کے متعلق بھی کہیں گے جن کی طرف امام ترمذی فی الباب عن فلان و فلان کہہ کر اشارہ کرتے ہیں اور ان پر کوئی جرح نہیں کرتے کیونکہ اس کا مطلب بھی تو آخر یہی ہے کہ فی الباب "روی" عن فلان و فلان؟۔

ظاہر ہے کہ فی الباب "روی" عن فلان و فلان کا یہ منشا ہر گز نہیں ہے۔ بلکہ "مروی" ہیں۔ رہا یہ کہ یہ "مروی" حدیثیں صحیح ہیں یا ضعیف، ثابت ہیں یا غیر ثابت؟ تو اس کی بابت اس میں کوئی ادنی اشارہ بھی نہیں ہوتا۔ پس یہی مطلب "ماروی عن علی و عمر" کا بھی ہے یعنی صرف "مروی" ہونے کی شہادت ہے اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں ہے کہ یہ روایت صحیح اور بے شک و شبہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

ثابت بھی ہے۔

علامہ سیوطی تدریب الراوی ص ۲۴ میں لکھتے ہیں :

الثالثة مما ینا سب هذه المسئلة اصح الاحادیث المقیدة کتولهم اصح شئ فی الباب کذا وهذا یوجد فی جامع الترمذی کثیر او فی تاریخ البخاری وغیرهما و قال المصنف (یعنی مصنف التقریب وهو الامام النووی) فی الاذکار لا یلزم من هذه العبارة صحة الحدیث فانهم یقولون هذا اصح ما جا فی الباب وان کان ضعیفا و مرادهم ارجحه او اقله ضعفا انتهی

یعنی امام ترمذی وغیرہ جب کسی حدیث کی نسبت کہتے ہیں کہ یہ اس باب میں سب سے "اصح" ہے تو امام نووی نے لکھا ہے کہ اس عبارت سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ حدیث صحیح ہو۔ اس لئے کہ ایسی عبارت تو محدثین ضعیف حدیث کی نسبت بھی بولتے ہیں۔ لہذا ان کی مراد یہ ہوتی ہے کہ یہ حدیث سب سے راجح ہے یا اس میں نسبتاً ضعف کم ہے"۔

مطلب یہ ہوا کہ اس باب کی سب حدیثیں اگر صحیح ہیں تو اس کو "اصح" کہنے کا مقصد یہ ہے کہ یہ حدیث ان سب میں راجح ہے اور اگر اس باب کی سب حدیثیں ضعیف ہیں تو اس کو "اصح" کہنے کا مقصد یہ ہے کہ اس میں اس باب کی دوسری حدیثوں کی بہ نسبت ضعف کم ہے، اگرچہ ضعیف یہ بھی ہے۔

بتایئے جب "اصح کا جاء (روی) فی الباب" کہنے سے حدیث کی صحت لازم نہیں آتی تو صرف "روی فی الباب عن فلان یا روی عن علی و عمر" کہنے سے اس کی صحت کیسے لازم آجائے گی؟

www.sirat-e-mustaqeem.com

ان تمام دلائل کی روشنی میں اب یہ بات بالکل صاف ہو جاتی ہے کہ امام ترمذی کے اس قول کو روایت کی صحت کے لئے "پر زور شہادت" قرار دینا محض ایک سفسطہ ہے اور کچھ نہیں۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

امام بخاری کی ایک جرح پر بحث کا جواب

مولانا مئوی نے بیس رکعت کے ثبوت میں حضرت علی رضی اللہ عنہ کا جو اثر بروایت ابی عبدالرحمٰن سلمی پیش کیا ہے اس کا ایک راوی حماد بن شعیب ہے جو عطاء بن السائب سے روایت کرتا ہے۔ حماد بن شعیب محدثین کے نزدیک مجروح راوی ہے۔اس کے جارحین میں امام بخاری علیہ الرحمہ بھی ہیں جنھوں نے اس کے حق میں "فیہ نظر" کہاہے۔اصول حدیث کے علاوہ حنفیہ کی اصولِ فقہ کی کتابوں میں بھی اس لفظ کا شمار جرح ہی الفاظ میں کیا گیا ہے، لیکن محدثین کسی راوی کی نسبت جو جرح و تعدیل کے الفاظ استعمال کرتے ہیں تو اس کے مختلف مراتب و درجات ہیں اور اسی اعتبار سے اس کے مختلف احکام ہیں۔ شیخ ابن الہمام جو علماء احناف کے نزدیک بلند پایہ محدث بھی ہیں اور فقیہ بھی انہوں نے اپنی کتاب "التحریر" میں (جو حنفی اصول فقہ کی ایک مشہور اور معتبر کتاب ہے) امام بخاری کی اس جرح کو سخت جرحوں کے سلسلے میں شمار کیا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

وفی الجرح کذاب ، و ضاع دجال ، یکذب ، ھالك ، ثم ساقط ، متھم بالکذب ، والوضع ، ذاھب و متروك و منه للبخاری فیه نظر و سکنوا عنه ـ لیس بثقة ، مامون ، ثم رووا حدیث ضعیف جداً ، واہ بمرۃ طرحوا حدیثه ، مطرح ، ارم به لیس بشئی ، لا یساوی شیئا ففی ھذہ لا حجیة ولا استشھاد و لا اعتبار (التحریر مع شرح لابن الحاج ص ۲۴۸ ج ۲)

یعنی جس روای کے حق میں جرح کے یہ لفظ استعمال کئے گئے ہو اس کی روایت حجت کے قابل ہوتی ہے اور نہ استشہار کے اور نہ اعتبار کے

محدث مبارک پوری قدس سرہ نے تحفۃ الاحوذی میں شیخ ابن الہمام کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

اسی بات کا حوالہ دے کر لکھا ہے کہ حماد بن شعیب کی روایت نہ حجت کے قابل ہے اور نہ استشہاء واعتبار کے کیوں کہ امام بخاری نے اس کے حق میں "فیہ نظر" کہا ہے۔ مولانا مئوی نے اپنے زعم میں اس پر سخت گرفت کی ہے اور بڑی آن بان کے ساتھ اپنی "شان محدثیت" کا مظاہرہ فرمایا ہے۔ لکھتے ہیں :

"ہم کو یہ تسلیم ہے کہ بعض علماء اعلام نے بھی بخاری کی اس جرح کیا اہمیت ایسی ہی دکھائی ہے، مگر مولانا عبدالرحمٰن صاحب سے ہم کو اس جمود کی توقع نہ تھی اس لئے کہ وہ اپنے کو مقلد تو مانتے نہیں، لیکن افسوس کہ ہماری توقع غلط ثابت ہوئی۔ اب آیئے ہم آپ کو دکھاتے ہیں کہ کتنے راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے، مگر دوسرے ناقدین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔ اور مصنفین صحاح نے ان کی حدیثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں اور اتنے ہی پر بس نہیں بلکہ بعض حدیثوں کی تحسین بھی کی ہے۔ سنیئے .... (رکعات ص ۷۳)

ج : ہم مولانا مئوی کو اس "ذہانت" اور نکتہ شناسی" کی داد دیتے ہیں کہ انہوں نے حضرت محدث مبارک پوریؒ کی صرف "غلطی" کا پتہ نہیں لگایا ہے، بلکہ اس "غلطی" کی وجہ کو بھی وہ بوجھ گئے ہیں اور اس خوشی میں ایسے مدہوش ہوئے کہ ان کو یہ بھی محسوس نہ ہوا کہ جو تیر انہوں نے چلایا ہے اس کا نشانہ وہ خود بن گئے کیونکہ جب بقول مولانا مئوی حضرت محدث مبارک پوریؒ اس "غلطی" میں اس لئے پڑ گئے کہ انہوں نے "بعض علما اعلام کی تقلید کی ہے تو بالفاظ دیگر مولانا مئوی نے گویا اہلحدیث کی بات مان لی ہے کہ تقلید اہل علم کی شان نہیں اور یہ انسان کو صحیح راستہ بتانے کے بجائے غلط راہ پر لگا دیتی ہے اور جس نے یہ کہا ہے ٹھیک ہی کہا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہے کہ

فاهرب عن التقليد فهو ضلالة

ان المقلد فی سبیل الهالك

خیر یہ تو مولانا مئوی کی "شاعری کا جواب انہی کی بحر و تقطیع میں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہاں تقلید کا کوئی سوال ہی نہیں بلکہ اولاً تو بات یہ ہے کہ فریق مقابل حنفی ہے اس لئے اس کے جواب میں محدث مبارکپوریؒ نے ایک مسلم الثبوت حنفی ہی عالم کے قول سے ان پر الزام قائم کیا ہے۔ ان کے کہنے کا منشا یہ ہے کہ شیخ ابن الہمام کے قول کے بموجب حماد بن شعیب کی روایت نہ حجت کے قابل ہے اور نہ استشہاد کے اور نہ اعتبار کے پھر حنفیہ اس سے حجت کیوں پکڑتے ہیں یا اس سے تائید کس طرح حاصل کرتے ہیں؟

مولانا مئوی بھی خوب سمجھ رہے ہیں کہ شیخ ابن الہام کی نسبت سے تو یہ بات الزاماً ہی پیش کی گئی ہے اسی لئے انہوں نے شیخ ابن الہمام کی عبارت نقل کرنے سے گریز کیا ہے اور بات گول مول کر کے چھوڑ دی ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"مولانا عبدالرحمٰن مبارک پورک نے بھی تحفۃ الاحوذی میں اس روایت پر حماد بن شعیب کی وجہ سے نہایت شد و مد سے اعتراض کیا ہے اور شیخ ابن الہمام کی ایک عبارت نقل کر کے بڑے طنطنہ سے لکھا ہے............(رکعات ص ۷۳)

دیکھئے " شیخ ابن الہمام کی ایک عبارت" کہہ کر خاموش ہو گئے۔ یہ نہ بتایا کہ آخر وہ "ایک عبارت" ہے کیا؟ اس لئے یہ بتا دینے کے بعد ہر انصاف پسند اہل علم سمجھ لیتا ہے کہ یہ "طنطنہ" تو دراصل شیخ ابن الہمام ہی کے کلام کی صدائے بازگشت ہے اس کے بعد پھر وہ رنگ کہاں جمتا ہے جو مولانا مئوی جمانا چاہتے ہیں؟

www.sirat-e-mustaqeem.com

اس کے علاوہ دوسری عرض یہ ہے کہ اس وقت حماد بن شعیب اور اس پر کی گئی جو جرح زیر بحث ہے اس کا تعلق علم حدیث کے فن جرح و تعدیل سے ہے اور کسی فن سے متعلق بحث میں اہل فن کے اقوال ہی سند ہوتے ہیں۔ ان سے استناد و استشہاد تقلید نہیں، عین تحقیق ہے۔ اسی لئے محدث مبارک پوری علیہ الرحمہ نے ابکار المنن کے ص ۵۰ پر (جس کی طرف مولانا مئوی نے اشارہ کیا ہے) امام بخاریؒ کی اس جرح کی نسبت حافظ ذہبی وغیرہ ناقدین فن کے اقوال پیش کئے ہیں۔ رواۃ کی جرح و تعدیل پر بحث کرنے کا معقول اور معتبر طریقہ یہی ہے اس کو تقلید کہنا محض مسخرا پن ہے۔

اس طنز و تمسخر کے بعد مولانا مئوی نے تین باتیں پیش کی ہیں :

(الف) کتنے راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاریؒ نے فیہ نظر کہا ہے، مگر دوسرے ناقدین نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے۔

(ب) مصنفین صحاح نے ان کی حدیثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں

(ج) بعض حدیثوں کی تحسین بھی کی ہے۔

اصل موضوع پر گفتگو کرنے سے مولانا مئوی کا گریز

لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ان "کتنے راویوں" میں حماد بن شعیب بھی ہے ؟ جو اس وقت زیر بحث اور گفتگو کا اصل موضوع ہے اگر ہے تو اس کی دلیلیں آپ پیش کرتے اور اگر نہیں ہے بلکہ وہ دوسرے ناقدین کے نزدیک بھی ضعیف اور مجروح و متروک ہی راوی ہے تو پھر انصاف و دیانت کا تقاضا یہ تھا کہ آپ کم از کم حماد بن شعیب کے متعلق تو تسلیم کر لیتے کہ بے شک اس کی روایت نا قابل احتجاج اور نا قابل اعتناء ہے۔ اس کی نسبت امام بخاری کی جرح بھی صحیح ہے اور محدث مبارک پوری کا اعتراض بھی درست ہے۔ اس کے بعد اگر آپ کو اپنی "شان محدثیت" اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

رجال میں اپنی "پوری مہارت" کے مظاہرے کا شوق پورا کرنا ہی تھا تو اس کا موقع بھی آپ نکال سکتے تھے۔ مثلاً یہ کہہ سکتے تھے کہ امام بخاری کی اس جرح کا جو مطلب لوگوں نے بیان کیا ہے و ضابطہ کلیہ کے طور پر صحیح نہیں ہے کیونکہ کتنے راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاری نے فیہ نظر کہا ہے مگر............الخ

گفتگو کا یہ معقول علمی و تحقیقی طریقہ چھوڑ کر جو صورت آپ نے اختیار کی ہے یہ تو سراسر گریز اور فرار کی راہ ہے۔ اس کے صاف معنی یہ ہیں کہ آپ ایک دوسری بحث میں ذہنوں کو الجھا کر لوگوں کو مغالطہ میں ڈالنا چاہتے ہیں اور ان کی ناواقفیت سے ناجائز فائدہ اٹھانا چاہتے ہیں اور بس۔

اسی سلسلہ میں ایک بات اور سن لیجئے جس کا ذکر مولانا مئوی نے آگے چل کر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"امام بخاری نے بعض راویوں کی نسبت جزم کے ساتھ صاف لفظوں میں کہا ہے کہ اس کی حدیث لوگوں نے چھوڑ دی ہے۔ ایسے راویوں کی نسبت ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ بخاری کے نزدیک متروک ہیں لہذا ایسے راویوں کی حدیث بطریقِ اولیٰ متروک اور بقول مولانا عبدالرحمٰن کسی کام کی نہیں ہو سکتی"............ (رکعات ص ٧٦)

مولانا مئوی شاید یہ سمجھ رہے ہیں کہ حماد بن شعیب کی نسبت امام بخاری نے صرف فیہ نظر ہی کہا ہے (جس کا مطلب خود انہوں نے بتایا ہے کہ کیا ہے۔ لوگ اس کا مطلب یہ بتاتے ہیں کہ وہ متروک الحدیث ہے اور یہ لوگ جو کہتے ہیں ممکن ہے صحیح ہو، لیکن یقین کے ساتھ کوئی نہیں کہہ سکتا کہ امام بخاری کا یہی مطلب ہے (دیکھو رکعات ٧٦) حالانکہ مولانا کا یہ زعم غلط اور ان کی بے خبری پر مبنی ہے۔ حماد بن شعیب کی نسبت امام بخاری نے 'جزم کے ساتھ صاف لفظوں

www.sirat-e-mustaqeem.com

میں بھی کہا ہے کہ اس کی حدیث لوگوں نے چھوڑ دی ہے"۔ چنانچہ لسان المیزان جلد ثانی ص ۳۴۸ میں ہے:

ونقل ابن الجارود عن البخاری انه قال فیه منکر الحدیث و فی موضع اخر ترکوا حدیثه انتهی ...... اتنا ہی نہیں بلکہ اسی حوالہ میں موجود ہے کہ امام بخاری نے اس کو منکر الحدیث بھی کہا ہے اور منکر الحدیث کہنے سے ان کی مراد کیا ہے۔ اس کو انہوں نے خود ہی بتایا ہے قال ابن القطان قال البخاری کل من قلت فیه منکر الحدیث فلا تحل الروایة عنه انتهی (طبقات الشافیه للتاج سبکی ص ۹) نیز ظفر الامانی ص ۳۵ میں ہے: قال البخاری کل من قلت فیه منکر الحدیث لا یحتج بحدیثه ولا تحل الروایة عنه انتهی یعنی امام بخاری نے فرمایا ہے کہ جس راوی کی نسبت میں نے منکر الحدیث کہا ہے اس سے حدیث روایت کرنا حلال نہیں ہے اور نہ اس کی روایت حجت کے قابل ہے۔

لیجئے اب تو خود مولانا مئوی کے ہی بتائے ہوئے معیار کے مطابق ہم "یقین" سے کہہ سکتے ہیں کہ امام بخاری کے نزدیک حماد بن شعیب متروک راوی ہے، بلکہ اس سے روایت کرنا "حلال" نہیں ہے۔ بتائیے جس راوی سے روایت کرنا حلال نہ ہو کیا ایسے راوی کی روایت بھی حجت اور استشہاد و اعتبار کے قابل ہو سکتی ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں (جیسا کہ حافظ سخاویؒ نے فتح المغیث میں لکھا ہے) تو پھر "حماد بن شعیب کی وجہ سے" (اس لفظ کو اچھی طرح یاد رکھیے) جس روایت پر محدث مبارک پوری نے "نہایت شدومد سے اعتراض کیا ہے" اور جو کچھ لکھا ہے "بڑے طنطنہ" سے لکھا ہے۔ اس کا جواب آپ نے کیا دیا؟ حماد بن شعیب کے علاوہ دوسرے راویوں کے بارے میں آپ کا نقض بالفرض اگر صحیح مان بھی لیا جائے تو اس سے حماد بن شعیب والی روایت پر جو اعتراض (حماد بن شعیب کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

وجہ سے) ہے وہ کیسے اٹھ جائے گا؟ جب کہ کسی ناقد فن نے نہ "اس کو ثقہ قرار دیا ہے، نہ مصنفین صحاح نے اس کی حدیثیں اپنی کتابوں میں درج کی ہیں نہ کسی نے اس کی حدیثوں کی تحسین کی ہے"۔ یہ عجیب منطق ہے کہ ہم تو کہتے ہیں کہ حماد بن شعیب کو امام بخاری نے متروک اور مجروح کہا ہے اور کسی ناقد فن نے اس کو ثقہ نہیں کہا۔ آپ اس کے جواب میں فرماتے ہیں بریدہ بن سفیان تمام بن نجیح اور فلاں فلاں کو تو دوسرے ناقدین نے ثقہ کہا ہے، حالانکہ امام بخاری نے ان پر جرح کی ہے۔ انصاف سے کہئے کیا یہ سوال از آزمان جواب از ریسماں کی مثال نہیں؟

اب مولانا مئوی کی ان تینوں باتوں کا جواب سنئے جو (الف) (ب) (ج) کے ذیل میں اوپر نقل کی گئی ہیں:

مذکورہ بالا تینوں باتوں کا جواب : اگر یہ تینوں باتیں بالفرض صحیح اور ثابت بھی ہوں تو اس سے اس اہمیت پر کوئی اثر نہیں پڑتا جو امام بخاری کی جرح "فیہ نظر" کی نسبت محدثین عام اور فقہائے اعلام نے بیان کی ہے، کیونکہ اس کی بنا استقراء پر ہے اور استقراء میں اکثریت کا لحاظ ہوتا ہے، کلیت کا نہیں۔ اگر بعض افراد میں تخلف بھی ہو تو اس سے حکم استقرائی کا بطلان لازم نہیں آتا۔ چنانچہ محدثین نے اس امر کی تصریح کردی ہے کہ امام بخاریؒ کی اس جرح کی شدت واہمیت اکثری ہے (کلی نہیں) مندرجہ ذیل عبارتوں پر غور کیجئے:

او فیہ نظر و فلان سکتوا عنہ کثیرا ما یعبر البخاری بھاتین الاخیرتین فیمن ترکوا حدیثہ (فتح المغیث)	فیہ نظر اور سکتوا عنہ یہ دونوں الفاظ امام بخاریؒ اکثر ایسے راوی کے حق میں بولتے ہیں جس کی حدیث کو لوگوں نے چھوڑ دیا ہے

www.sirat-e-mustaqeem.com

حافظ ذہبی عبداللہ بن داؤد الواسطی کے ترجمہ میں لکھتے ہیں :

قال ابن عدی هو ممن لا باس به ان شاء الله بل كل الباس به و روایاته تشهد بصحة ذلك و قد قال البخاری فیه نظر ولا یقول هذا الافیمن یتهمه غالباً انتهی
میزان صفحه ٣٤ جلد ٢

ابن عدی نے کہا ہے کہ عبداللہ بن داؤد ایسے راویوں میں سے ہے جن میں کوئی مضائقہ نہیں حافظ ذہبی اس کی تردید میں کہتے ہیں بلکہ اس میں مضائقہ ہی مضائقہ ہے جیسا کہ اس کی حدیثیں اسی کی شاہد ہیں، نیز بخاری نے اس کے حق میں فیہ نظر کہا ہے اور بخاری یہ لفظ اکثر ایسے ہی راوی کے حق میں بولتے ہیں جس کو وہ متہم قرار دیتے ہیں

دیکھئے کثیر اما اور غالبًا کے الفاظ بتا رہے ہیں کہ یہ حکم کلی نہیں۔ اکثری ہے۔ اسی کے ساتھ ناقدین اور ماہرین فن محدثین نے ایک قید اور بیان کی ہے وہ یہ کہ ان الفاظ جرح کی یہ شدت اور اہمیت امام بخاری کے نزدیک ہے۔ دوسرے محدثین کے نزدیک ان الفاظ کی یہ حیثیت نہیں ہے۔ فتح المغیث للسخاوی میں ہے

(١) قلت لانه لو رعه قل ان يقول كذاب او وضاع نعور بما يقول كذبه فلان و رماه فلان بالكذب فادخالهما (ای قوله فیه نظر و سكتوا عنه فی هذه المرتبة بالنسبة للبخاری خاصة مع تجوز

امام بخاری اپنے ورع کی وجہ سے بہت کم کسی راوی کو صاف لفظوں میں کذاب یا وضاع کہتے ہیں۔ ہاں کبھی یہ کہتے ہیں کہ فلان نے اس کو کاذب کہا ہے یا کذب سے متہم کیا ہے۔ لہذا فیہ نظر اور سکتوا عنہ کو سخت

www.sirat-e-mustaqeem.com

فيه ايضا انتهى

الفاظ کے درجہ میں شمار کرنا خاص کر انہی کے اعتبار سے ہے اور اس کے ساتھ اس تعبیر میں چشم پوشی اور درگذر بھی ہے

الرفع والتکمیل ص ۲۸ میں ہے :

قول البخاری فی حق احد من الرواة فيه نظر يدل على انه متهم عنده ولا كذلك عنه غيره انتهى

امام بخاریؒ کا کسی راوی کے حق میں فیہ نظر کہنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ راوی ان کے نزدیک متہم ہے اور دوسرے محدثین کے نزدیک ایسا نہیں ہے

(۳) الباعث الحثیث للحافظ ابن کثیر طبع محمد علی صبیح مصر کے ص ۱۱۸ میں ہے

البخاری اذا قال فی الرجل سکتوا عنه او فيه نظر فانه يكون فى ادنى المنازل واردئها عنهده ولكنه لطيف العبارة فى التخريج انتهى

امام بخاری جب کسی راوی کے بارے میں سکتوا عنہ یا فیہ نظر کہتے ہیں تو ان کے نزدیک وہ راوی بہت گرا ہوا اور خراب درجہ کا ہوتا ہے، مگر جرح کرنے میں انہوں نے لطیف تعبیر سے کام لیا ہے۔

(۴) حافظ تاج الدین سبکی کی طبقات الشافیہ جلد ثانی ص ۹ میں ہے :

وقال بكر بن منير سمعت البخارے يقول ارجوان القے الله

بکر بن منیر کہتے ہیں کہ میں نے امام بخاری سے سنا ہے۔انہوں نے فرمایا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ولایحاسبنی انی اغتبت احداًقال شیخنا ابو عبدالله الحافظ (یعنے الذھبی)یشھدلھذہ المقالة کلامه فی الجرح اولتعدیل فانه ابلغ ما یقول فی ارجل المتروك اوالساقط فیه نظراوسکتواعنه اولا یکادیقول فلان کذاب ولا فلان یضع الحدیث وھذامن شدةورعه انتھے	میں امید رکھتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ سے اس حالت میں ملاقات کروں گا کہ مجھ سے کسی شخص کی غیبت کرنے کا حساب نہ لے گا۔حافظ ذہبی نے کہا ہے کہ (ان کا کہنا سچ ہے)اس کی شہادت ان کا وہ کلام دیتا ہے جو راویوں کی جرح وتعدیل کے بارے میں انہوں نے کہا ہے کیونکہ وہ کسی متروک اور ساقط راوی کے حق میں زیادہ سے زیادہ یہی کہتے ہیں کہ اس

یا اس سے لوگوں نے سکوت کیا ہے اور یہ تو گویا وہ کہتے ہی نہیں کہ فلاں شخص کذاب ہے یا حدیث وضع کرتا ہے۔یہ بخاری کی شدت ورع اور تقویٰ کا نتیجہ ہے۔

(۵)التقیید والایضاح للعراقی ص ۱۳۹ میں ہے:

وفیه بظر وسکتوا عنه ھاتان العبارتان یقولھما البخاری فیمن ترکوا حدیث انتھی۔	فیہ نظر اور سکتوا عنہ یہ دونوں الفاظ بخاریؒ ایسے راویوں کے بارے میں کہتے ہیں جن کی حدیثوں کو لوگوں نے چھوڑ دیا ہے۔

(٦)تدریب الراوی للسیوطی ص ۱۲۷ میں ہے:

البخاری یطلق فیه نظر وسکتوا عنه فیمن ترکو حدیثه ویطلق منکر الحدیث علی من لا تحل	فیہ نظر اور سکتوا عنہ بخاری ایسے راوی کے حق میں استعمال کرتے ہیں جس کی حدیث کو لوگوں نے چھوڑ دیا ہے اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

منکر الحدیث علی من لا تحل الراویة عنه انتھی

منکر الحدیث اس پر بولتے ہیں جس سے روایت کرنا حلال نہیں۔

حافظ سخاوی نے فتح المغیث میں الفاظ جرح کی تفصیل بیان کرتے ہوئے ان کو چھ درجوں میں تقسیم کیا ہے اس کے بعد ہر درجہ کا حکم ان لفظوں میں ذکر کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

ان الحکم فی المراتب الا ربع من ھذہ الامراتب الست ان لا یحتج بواحد من حدیث اھلھا ولا یستشھد بہ ولا یعتبر بہ وفی المرتبتین الاخریین ان یخرج حدیث اھلھا للاعتبار انتھی۔ (ظفر الامانی ص ۳۵)

الفاظ جرح کے ان چھ درجوں میں سے پہلے چار درجوں کا حکم تو یہ ہے کہ ان میں سے کسی راوی کی حدیث نہ حجت کے لائق ہوتی ہے اور نہ استشھاد کے اور نہ اعتبار (باصطلاح محدثین) کے اور پچھلے دونوں درجوں کے راویوں کی حدیث اعتبار (اصطلاحی) کے لائق ہوتی ہے۔

(۷) مولانا عبدالحئی لکھنوی نے ظفر الامانی میں فتح المغیث مذکور کے حوالہ سے الفاظ جرح کو مراتب ستہ کی تفصیلات کے ساتھ پورا نقل کر دیا ہے۔ پھر مرتبہ سادسہ کا ذکر کرنے کے بعد لکھا ہے :

ومنہ قولھم تکلموا فیہ او سکتوا عنہ او فیہ نظر عند غیرالبخاری واما عندہ فھما داخلان فی المرتبة الرابعہ کذاقیل انتھی (ظفر الامانی ص ۳٤)

یعنی امام بخاری کے علاوہ دوسرے محدثین کے نزدیک کسی راوی کی حق میں تکلموا فیہ یاسکتو عنہ یافیہ نظر کا شمار مرتبہ رابعہ میں ہے۔ جیسا کہ محدثین

www.sirat-e-mustaqeem.com

نے کہا ہے۔

مولانا لکھنوی کی مراد اس "مرتبہ رابعہ" سے وہی مرتبہ رابعہ ہے جس کو وہ ظفر الامانی کے اسی صفحہ میں اُوپر فتح المغیث للسخاوی کے حوالہ سے نقل کر چکے ہیں۔ ہم نے ابھی بتایا کہ حافظ سخاوی نے اس مرتبہ (رابعہ) کو بھی ان مراتب میں شمار کیا ہے جن کا حکم یہ ہے کہ ان راویوں کے حق میں سکتوا عنه یا فيه نظر کہتے ہیں۔ بقول حافظ سخاوی اس راوی کی حدیث اکثر (ہمیشہ نہیں) ان کے نزدیک نہ حجت کے قابل ہوتی ہے اور استشہاد کے اور نہ اعتبار (اصلاحی) کے۔

(۸) آخر میں اسی سلسلے کا ایک حوالہ (شیخ ابن الہمام کے علاوہ دوسرے) ممتاز اور اہل علم کے طبقہ میں مشہور حنفی عالم کا بھی سن لیجیے۔ ملا محبّ اللہ بہاری مسلم الثبوت میں الفاظ جرح کو بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

اسوء ها كذاب وضاع دجال ثم ساقط ذاهب متروك ومنه (اے ممايلى المرتبة الاولى) للبخارى فيه نظر ثم بعد ها ردواحديثه مطرح ليس بشيء ففى هذاالمرتبة لا حجية ولا تقوية (اى لا يصلح الراويه هذاالمجروح حجة فى نفسه ولا يتقوى بغيره فيصير حجة) ثم بعد ها ضعيف منكرالحديث واهٍ ثم فيه مقال ليس بمرضى لين ويصلح هذاالاعتبارو المتابعات.......

مولانا بحر العلوم اس کی شرح میں لکھتے ہیں:

وانما صلح هذاالاعتبار دون الاول لا المراتب الاول تدل على الفسق والفاسق لا يصلح حجة ولا مقويا ولا يصير بتقوية غيره حجة بحال بخلاف هذه فانما لا تدل على الفسق انتهى

www.sirat-e-mustaqeem.com

(مسلم الثبوت مع شرح بحر العلوم طبع هند ص ٤٣٥)

اس کا خلاصہ یہ ہے کہ صاحب مسلم الثبوت نے بھی تسلیم کیا ہے کہ امام بخاریؒ کے نزدیک "فیہ نظر" اس درجہ کی جرح ہے کہ اس راوی کی حدیث نہ حجت کے قابل ہے اور نہ تقویت کے۔ بحر العلوم نے اس کی وجہ بتائی ہے کہ اس درجہ کے الفاظ جرح راوی کے فسق پر دلالت کرتے ہیں۔ اور فاسق کی راویت نہ اسکی صلاحیت رکھتی ہے کہ خود حجت ہو اور نہ اس لائق ہوتی ہے کہ دوسرے کو قوت پہونچائے۔ اور نہ اس قابل ہوتی ہے کہ دوسرے سے قوت حاصل کر کے حجت بن جائے۔ گویا مولانا مئوی کی لفظوں میں "وہ کسی کام کی نہیں ہوتی۔"

الغرض جب یہ دونوں باتیں ثابت اور محقق ہیں۔ ایک یہ کہ اس جرح کی یہ شدت واہمیت خاص امام بخاریؒ کی نزدیک ہے۔ دوسری یہ کہ امام بخاریؒ کے نزدیک بھی یہ اہمیت اکثری ہے، کلی نہیں........ تو اسی سے یہ بات بھی خود ہی ثابت ہو جاتی ہے کہ ایسے بھی راوی ہیں جن کے حق میں امام بخاریؒ نے "فیہ نظر" یا "سکتوا عنہ" کہا ہے، مگر دوسرے ناقدین کے نزدیک وہ معتبر ہیں، بلکہ خود امام بخاریؒ کی نزدیک بھی یہ ضروری نہیں ہے کہ ہر ایسا راوی بالکل ناکارہ ہی ہو۔ تو پھر چند راویوں کی نام ذکر کر کے آپ نے اصولاً کونسی نئی بات پیش کی ہے؟ اور اس کا حاصل بجز اپنی "شانِ محدثیت" کے مظاہرہ کے اور کیا ہے؟ اگر ان ناموں کی پیش کرنے سے آپکا منشا یہ ہے کہ امام بخاریؒ کی ان جرحوں کی مذکورہ بالا اہمیت وشدت کسی راوی کے حق میں بھی صحیح نہیں ہے تو آپ کا یہ کلیہ بھی غلط ہے۔ نہ ایجاب کلی کا دعویٰ صحیح ہے اور نہ سلب کلی کا۔

ایک شبہ کا جواب اگر یہ شبہ ہو کہ پھر حماد بن شعیب کو (جس کی حق میں بخاریؒ نے فیہ نظر کہا ہے) اور ابو شیبہ ابراھیم بن عثمان کو (جس کے حق میں بخاری نے

www.sirat-e-mustaqeem.com

سکتوا عنه کہا ہے)بخاری کی ان جرحوں کی وجہ سی مردود ہی کیوں قرار دیدیا گیا ہے ؟ان دونوں کو بھی انہی "راویوں" میں شمار کیوں نہیں کیا گیا جن کے حق میں بخاری کی ان جرحوں کی نوعیت شدت کی نہیں ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ان دونوں کے متعلق ایسے شواہد موجود ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ مذکورہ بالا راویوں میں سے نہیں ہیں بلکہ یہ دونوں ان راویوں میں سے ہیں جن کے حق میں امام بخاریؒ کی ان جرحوں کی نوعیت شدت ہی کی ہے۔ چنانچہ حماد بن شعیب کے متعلق ایک وجہ تو ابھی قریب ہی کے صفحات میں گذری ہے جس میں مولانا مئوی ہی کے کلام کی رو سے ہم نے ثابت کیا ہے کہ یقیناً امام بخاریؒ کے نزدیک یہ متروک اور مردود راوی ہے۔

رہے دوسرے ناقدین تو ان میں بھی کسی نے اسکی توثیق و تعدیل نہیں کی ہے۔بلکہ امام یحیٰ بن معین نے اس کی حق میں لا یکتب حدیثه کہا ہے(میزان ج۱ ص ۲۷۹ و لسان المیزان ج ۲ ص ۳۴۸) یہ وہی یحیٰ بن معین ہیں جن کو مولانا مئوی نے اپنے مطلب کی موقع پر فن جرح و تعدیل کا امام لکھا ہے۔(دیکھو رکعات ص ۷۲،۴۷)اور لا یکتب حدیثه کو حافظ سخاوی نے مرتبہ رابعہ کی الفاظ جرح میں ذکر کیا ہے(دیکھو ظفر الامانی ص ۳۴)اور مرتبہ رابعہ کو بھی سخاوی نے ان مراتب میں شمار کیا ہے جن کا حکم انہوں نے یہ بتایا ہے کهلا یحتج بواحد من حدیث اهلها ولا یستشهد به ولا یعتبر به اور حافظ زین الدین عراقی نے(جنھوں نے الفاظ جرح کے پانچ درجہ قائم کئے ہیں) لا یکتب حدیثه کو بحوالہ ابن ابی حاتم مرتبہ اولی کے الفاظ کے ساتھ ذکر کیا ہے(اگرچہ ان کے نزدیک اس کا شمار مرتبہ ثانیہ کے الفاظ کے ضمن ہونا چاہیئے) اس کے بعد مرتبہ اولی و ثانیہ و ثالثہ کے الفاظ کا حکم یہ بیان کیا ہے :

www.sirat-e-mustaqeem.com

وکل من قیل فیه من هذه المراتب الثلث لا یحتج بحدثه ولا یستشهد به ولا یعتبر به انتهی (فتح المغیث للعراقی جلد ۲ ص ٤٢)

پس ابن الہمام ہی نہیں بلکہ حافظ سخاوی اور حافظ عراقی کے بیان کے بموجب بھی محدث مبارک پوری قدس سرہ کا یہ "طنطنہ" بالکل حق بجانب ہے (اور آپ کے پاس سوائے بھول بھلیوں کے اس کا کوئی معقول جواب نہیں ہے) کہ :

فاثر علی هذالا یحتج به ولا یستشهد به ولا یعتبر به فان فی سنده حماد بن شعیب وقال البخاری فیه نظر (قلت وهو مؤید بقول ابن معین فیه لا یکتب حدیثه)

رہا ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان (چوبیس رکعت تراویح والی مرفوع حدیث کا بنیادی راوی ہے) تو اس کا حال تو حماد بن شعیب سے بھی زیادہ گرا ہوا ہے۔ اس پر صرف امام بخاری ہی نے جرح نہیں کی ہے۔ بلکہ باتفاق محدثین ضعیف اور مجروح ہے۔ امام فن جرح و تعدیل یحیٰ بن معین، امام احمد، امام نسائی، ابو داؤد، ترمذی، ابن عدی، ابو حاتم رازی سبھی نے اس کو ضعیف قرار دیا ہے۔ اور صالح بن محمد بغدادی نے کہا ہے ضعیف لایکتب حدیثہ اس لئے علامہ سیوطی فرماتے ہیں :

ومن اتفق هؤلاء الائمه علی تضعیفه لا یحل الاحتجاج بحدیث (جس کی تضعیف پر ایسے ائمہ حدیث متفق ہوں اس کی حدیث سے حجت پکڑنا حلال نہیں ہے) اتنا ہی نہیں بلکہ شعبہ نے اس کی تکذیب کی ہے جس کی نسبت علامہ سیوطی فرماتے ہیں ومن یکذبه مثل شعبة فلا یلتفت الی حدیثه (یعنی جس راوی کی شعبہ جیسے امام فن حدیث تکذیب کریں اس کی حدیث قابل التفات بھی نہیں ہے چہ جائیکہ حجت یا تائید کے قابل ہو۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

لہذا ان دلائل و شواہد کی موجودگی میں حضرت حافظ صاحب غازی پوری رحمہ اللہ نے اگر "امام بخاریؒ کی جرح سکتوا عنه پر زور دے کر یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ اس جرح کی وجہ سے ابراہیم متروک الحدیث اور اس کی حدیثیں قابل ترک ہیں"۔ تو کوئی ناحق بات نہیں کی ہے کیونکہ ان شواہد سے معلوم ہو گیا کہ ابراہیم ان راویوں میں سے نہیں ہے جن کے حق میں امام بخاری کی اس جرح کی نوعیت شدت کی نہیں ہے بلکہ ان راویوں میں سے ہیں جن کے متعلق حافظ سخاوی اور حافظ عراقی وغیرہ نے تصریح کر دی ہے کہ لا یحتج بحدیثه ولا یستشهد به ولا یعتبر به

اصل اعتراض اپنی جگہ قائم ہے : اس تحقیق سے واضح ہو گیا کہ حماد بن شعیب اور ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ان کی جن روایتوں پر محدث مبارک پوری اور حضرت حافظ صاحب غازی پوری نے اعتراضات کئے ہیں وہ بالکل اٹل ہیں اور اپنی جگہ جوں کے توں قائم ہیں۔ ان کے جواب میں مولانا مئوی نے اصل مبحث سے ہٹ کر اور دوسرے راویوں کو زیر بحث لا کر مغالطہ دینے اور امام بخاری کی جرحوں کی نسبت تشکیک پیدا کرنے کو تدبیر اختیار کی تھی وہ ان کے مقصد کے لئے کچھ بھی مفید ثابت نہ ہوئی۔

تنبیہ : امام بخاری کی جرح (فیہ نظر) پر بحث کے سلسلے میں مولانا مئوی نے جن چند راویوں کے نام پیش کر کے یہ ثابت کرنا چاہا ہے کہ ان کو دوسرے ناقدین نے ثقہ قرار دیا ہے۔ اس کے جواب میں ہم مولانا مئوی کی اس افسوس ناک اور خلاف دیانت حرکت کو بھی نمایاں کر سکتے تھے کہ انہوں نے تصویر کا صرف ایک رخ پیش کیا ہے۔ یعنی راویوں کے متعلق توثیق کے کلمات تو ذکر کر دیئے ہیں مگر امام بخاریؒ کے علاوہ دوسرے محدثین اور ناقدین نے ان پر جو جرحیں کی ہیں ان

www.sirat-e-mustaqeem.com

سب کو یکسر نظر انداز کر دیا ہے۔ حالانکہ ان میں بیشتر ایسے ہیں جن کی توثیق کے مقابلے میں ان پر کی گئی جرحوں کا پلہ بھاری ہے۔ اس لئے اس طرح بھی مولانا مئوی کے اعتراضوں کا بطلان اچھی طرح ثابت کیا جا سکتا تھا مگر چونکہ مولانا مئوی کی یہ گفتگو اصل موضوع سے ہٹی ہوئی ہے اور ہم باصول مناظرہ اپنی گفتگو اصل موضوع پر ہی مرکوز رکھنا چاہتے ہیں اس لئے جواب کی اس صورت کو ہم نے اختیار نہیں کیا۔ ہاں تمام بن نجیح اور جمیع بن عمیر تیمی کے ذکر کے سلسلے میں مولانا نے خاص طور سے دو اعتراض پیش کئے ہیں اس لئے ان کے ان دونوں اعتراضوں کا جواب ہم دے دینا چاہتے ہیں۔

مولانا مئوی کا پہلا اعتراض اور اس کا جواب : تمام بن توثیق نقل کرنے کے بعد مولانا مئوی لکھتے ہیں "اور اس سے زیادہ لطف کی بات یہ ہے کہ خود امام بخاریؒ نے رسالہ رفع الیدین میں تمام کی روایت سے تعلیقاً ایک اثر نقل کیا ہے سوال یہ ہے کہ جب ایسا راوی اس قابل بھی نہیں ہوتا کہ اس سے استشہاد یا اعتبار بھی کیا جا سکے تو امام بخاری نے اس کی روایت کیوں ذکر کی؟ (رکعات ص ۴۷)

ج : آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ امام بخاریؒ نے ہمیشہ کسی روایت کو استشہاد و اعتبار ہی لئے ذکر نہیں کرتے بلکہ کبھی اس مقصد سے بھی ذکر کر دیتے ہیں کہ لوگوں کو معلوم ہو جائے کہ اس روایت کی ایک سند یہ بھی ہے چنانچہ وہ خود فرماتے ہیں :

قال ابوعبدالله و حديث ابى صالح عن ابى الدرداء مرسل لا يصح انما اوردناه المعرفة والصحيح حديث ابى ذر (بخارى جلد ثانى ص ٩٥٤)

جب "الجامع الصحیح" میں انہوں نے ایسا کیا ہے تو دوسری کتابوں میں تو بطریق اولی

ایسا ہو سکتا ہے لہذا محض رسالہ رفع الیدین میں تمام کی روایت ذکر کر دینے سے ان کی جرح (فیہ نظر) پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

نیز تمام بن نجیح پر دوسرے ناقدین نے جو سخت جرحیں کیں ہیں (جن کو مصلحتاً آپ نے ذکر نہیں کیا ہے) ان سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ تمام کی یہ روایت امام بخاریؒ نے استشہاد و اعتبار کے لئے نہیں ذکر کی ہے۔ چنانچہ ابن عدی نے کہا ہے وعامة ما يرويه لا يتابعه عليه الثقات وهو غير ثقة (یہ خود بھی غیر ثقہ ہے اور جو روایتیں دوسروں سے بیان کرتا ہے ان میں اکثر ایسی ہیں جن کی دوسرے ثقات تائید نہیں کرتے)۔ امام ابو حاتم نے اس کو منکر الحدیث اور ذاھب الحدیث کہا ہے۔ ابن حبان نے کہا ہے روى اشياء موضوعة عن الثقات كانه المتعمد لها (میزان الاعتدال ص ۱۶۷ ج ۱) یعنی اس نے بہت سی موضوع حدیثیں ثقات سے روایت کی ہیں مگر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ باتیں اس نے خود گھڑی ہیں۔ (بتایئے جو راوی متہم بالوضع ہو اس کی روایت بھی استشہاد و اعتبار کے قابل ہو سکتی ہے ؟ امام احمد نے فرمایا ہے ما اعرفه (میں اس کو نہیں جانتا) ابو زرعہ نے ضعیف کہا ہے۔ امام نسائی نے کہا : لا يعجبني حديث (مجھے اس کی حدیثیں پسند نہیں)۔ عقیلی نے کہا يحدث بمناكير (منکر حدیثیں بیان کرتا ہے)۔ ابو داؤد نے کہا له احاديث مناكير (اس کی بہت سی حدیثیں منکر ہیں) مولانا مئوی کی دیانت دیکھئے۔ کہ تہذیب التہذیب میں ان کو یہ تو نظر آ گیا کہ تمام کو بزار نے صالح حدیث کہا ہے، مگر یہ نظر نہ آیا کہ اسی جگہ یہ بھی لکھا ہوا ہے وقال البزار ليس بقوى (بزار نے کہا ہے کہ یہ قوی نہیں ہے)

<u>مولانا مئوی کا دوسرا اعتراض اور اس کا جواب</u> : جمیع بن عمیر تیمی کی نسبت توثیق نقل کرنے کے بعد مولانا لکھتے ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

"بلکہ ترمذی نے اس کی بعض حدیثوں کو حسن بھی کہا ہے اور حدیث حسن جیسا کہ ایک طالب علم بھی جانتا ہے قابل احتجاج ہوتی ہے"

رکعات ص ۵۷

ج : مگر شرط یہ ہے کہ وہ طالب علم آپ کا شاگرد نہ ہو۔ ورنہ اس غریب کو کیا معلوم کہ امام ترمذی کی تحسین کے لئے یہ ضروری نہیں ہے وہ یہ بھی نہ جانتا ہوگا کہ امام ترمذی کی تحسین کی نسبت تو یہ مقولہ مشہور ہے : لا یغتر بتحسین الترمذی (امام ترمذی کی تحسین سے دھوکہ نہ کھانا چاہیئے) تحسین تو الگ رہی بقول حافظ ذہبی امام ترمذی کی تو تصحیح پر بھی علماء اعتماد نہیں کرتے۔ لا یعتمد العلماء علی تصحیح الترمذی (ان دونوں عبارتوں کے حوالے پہلے گذر چکے ہیں) شیخ ابن الہمام تک نے امام ترمذی کی تصحیح کو قبول نہیں کیا ہے۔ چہ جائیکہ ترمذی کی تحسین قابل احتجاج ہو؟ لکھتے ہیں : وحدیث النعلین وان صححه الترمذی فلیس بصحیح (فتح القدیر جلد ثانی ص ۴۳۶) یعنی وہ حدیث جس میں ذکر ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ایک عورت کو صرف دو جوتوں کے مہر کے عوض میں نکاح کرنے کی اجازت دے دی تھی صحیح نہیں ہے اگرچہ ترمذی نے اس کو صحیح کہا ہے۔

ہم یہ گمان نہیں کر سکتے کہ مولانا مئوی یہ نہ جانتے ہوں گے کہ بہت سی ایسی حدیثیں ہیں جن کو امام ترمذی نے حسن کہا ہے، مگر احناف ان کو قابل احتجاج نہیں مانتے۔ مثلاً حضرت عبادہ بن صامت سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے خاص مقتدیوں کو خطاب کر کے فرمایا : لا تفعلوا الا بام القرآن فانہ لا صلوۃ لم یقرأبھا (ترمذی ص ۵۰ جلد ۱) یعنی جو شخص سورہ فاتحہ نہ پڑھے اس کی نماز نہیں ہوتی (اس لئے سورہ فاتحہ تو ضرور پڑھو ہاں) اس کے علاوہ اور کوئی سورہ نہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

پڑھو۔ امام ترمذی نے اس حدیث کو حسن کہا ہے اسی طرح حضرت وائل بن حجرؓ سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے سورہ فاتحہ ختم کرنے کے بعد آمین بلند آواز سے کہی (ترمذی جلد ا صفحہ ۴۲) امام ترمذی نے اس حدیث کو بھی حسن کہا ہے۔ بتایئے یہ حدیثیں قابل احتجاج کیوں نہیں ہیں جب کہ ایک طالب علم بھی جانتا ہے کہ حدیث حسن قابل احتجاج ہوتی ہے۔

اس کے بعد ذرا ان جرحوں کو بھی سن لیجیے جو امام بخاری کے علاوہ دوسرے ناقدین نے جمیع بن عمیر پر کی ہیں اور مولانا مؤی نے اپنی مصلحت کے پیش نظر ان کو چھپانا ہی مناسب سمجھا ہے۔ حالانکہ یہ جرحیں بھی وہیں موجود ہیں جہاں سے مولانا نے توثیق کے کلمات نقل کیے ہیں: قال ابن عدی هو كما قال البخاری فی احادیثه نظر وعامة ما یرویه لا یتابعه علیه احد (تہذیب التهذیب ص ۱۱۱ ج ۲) ''یعنی ابن عدی نے کہا ہے کہ واقعی یہ ویسا ہی راوی ہے جیسا بخاری نے کہا ہے کہ اس کی احادیث میں نظر ہے۔ اس کی اکثر روایتیں ایسی ہیں کہ جس کی متابعت (تائید) دوسرا کوئی راوی نہیں کرتا''۔ اتنا ہی نہیں بلکہ آگے سنیئے: وقال ابن نمير كان من اكذب الناس (میزان ص ۱۹۵ ج ۱) ابن نمیر نے کہا ہے کہ وہ بڑے جھوٹے لوگوں میں سے تھا۔ ابن حبان نے توبات کھول ہی دی اور صاف کہہ دیا کہ وہ رافضی ہے۔ جھوٹی حدیثیں گھڑتا ہے۔ (قال ابن حبان رافضی یضع الحدیث حوالہ مذکور)

فرمایئے جو راوی مطعون بالکذب والوضع ہو اس کی روایت بھی حسن اور قابل احتجاج ہوتی ہے؟ قابل احتجاج نہ سہی، استشہاد و اعتبار ہی کے قابل ہو سکتی ہے؟ اگر نہیں اور یقیناً نہیں تو پھر جان بوجھ کر ایسے راویوں کو معارضہ میں پیش کرنے کا مقصد (جیسا کہ ہم نے کہا) سوائے مغالطہ دینے اور اپنی ''شانِ محدثیت''

www.sirat-e-mustaqeem.com

کا مظاہرہ کرنے کے اور کیا ہو سکتا ہے؟

تمام بن نجیح اور جمیع بن عمیر تیمی پر کی گئی جرحوں کا تذکرہ جو یہاں ضمناً آگیا ہے اس سے ناظرین کو اندازہ ہو گیا ہوگا کہ ہماری یہ بات غلط نہیں ہے کہ مولانا مئوی نے ان راویوں کی نسبت تصویر کا ایک رخ پیش کر کے افسوس ناک اور خلاف دیانت حرکت کا ارتکاب کیا ہے۔ حالانکہ توثیق کے مقابلے میں ان پر کی گئی جرحوں کا پلّہ بھاری ہے۔

مولانا مئوی کے الزامی معارضہ کا جواب حماد بن شعیب اور ابو شیبہ ابراهیم بن عثمان کی روایتوں کو محدث مبارک پوری اور حضرت حافظ صاحب غازی پوری نے امام بخاری کی جرحوں کی وجہ سے (جس کی تائید دوسرے ناقدین کی جرحوں سے بھی ہوتی ہے جیسا کہ ہم بتا چکے) رد کر دیا ہے۔ اس پر مولانا مئوی کو غصہ تو آنا ہی تھا، مگر ماسوائے غصہ ظاہر کرنے کے مولانا سے اس کا کوئی تحقیقی جواب بن نہ پڑا تو جان چھڑانے کے لیے ایک تدبیر تو یہ اختیار کی کہ اصل موضوع سے ہٹ کر دوسرے دوسرے راویوں کو موضوع بحث بنایا اور دوسری تدبیر یہ کی ہے کہ ایک الزامی معارضہ پیش کیا ہے۔ پہلی تدبیر کا جو حشر ہوا وہ تو معلوم ہی ہو چکا۔ اب ان کی دوسری تدبیر کا حشر بھی دیکھیے، مگر پہلے اس معارضہ کی تفصیل خود مولانا ہی کی زبانی سنیے۔ لکھتے ہیں:

مولانا عبدالرحمٰن نے تحقیق الکلام ص ۴۶/ ۱ میں اپنی ایک دلیل کی تائید میں عبداللہ بن عمرو بن الحارث کی روایت پیش کی ہے اور عبداللہ سے خود مولانا کی نقل کے مطابق اسحاق بن عبداللہ بن ابی فردہ نے اس کو راویت کیا ہے۔ اب آیئے اور کتب رجال میں اسحاق کا حال پڑھیے (اسحاق کی حق میں محدثین کی جرحیں نقل کرنے کے بعد مولانا مئوی لکھتے ہیں) "حیرت ہے کہ ان تمام

www.sirat-e-mustaqeem.com

"اوصاف عالیہ" کے باوجود مولانا عبدالرحمٰن اس حدیث سے جو اسحاق کی روایت کی ہوئی ہے تائید حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھتے مگر ابراہیم بن عثمان وحماد بن شعیب کی روایتوں پر جرح کرتے ہیں اور قابلِ استدلال ولائق اعتبار نہیں سمجھتے۔ع ناطقہ سر بگریباں ہے کہ اسے کیا کہیے (رکعات ص ۷۷)

ج : مولانا مئوی کے اعتراض کی حقیقت اور اس کا جواب سمجھنے کے لیے پہلے اس بات کا سمجھ لینا ضروری ہے کہ محدث مبارک پوری نے اسحاق بن ابی فردہ کی اس روایت کو کس موقع پر اور کس مقصد سے پیش کیا ہے؟ قصہ یہ ہے کہ اہل حدیث اپنے اس دعوے کی ثبوت میں کہ مقتدیوں کو بھی سورہ فاتحہ ضرور پڑھنا چاہیے۔ حضرت عبادہ بن صامتؓ کی وہ روایت بھی پیش کرتے ہیں جس میں مذکور ہے کہ آنحضرت ﷺ نے خاص مقتدیوں کو خطاب کر کے فرمایا ہے : لا تفعلوا الا بام القران فانه لا صلوٰة لمن لم يقرأ بها۔ (اسکا ترجمہ اور حوالہ ابھی قریب ہی گذرا ہے)

مولانا شوق نیموی مرحوم نے آثار السنن میں اس روایت کو تین وجہوں سے معلول ٹھہرایا ہے۔ منجملہ ان کی ایک وجہ یہ بتائی ہے کہ اسکی سند میں مکحول واقع ہیں جو مدلس ہیں اور انھوں نے اس روایت کو محمود بن ربیع سے لفظ "عن" کے ساتھ بیان کیا ہے۔

علماء جانتے ہیں کہ آثار السنن کے جملہ دلائل وایرادات کے مفصل اور مستقل جواب میں تو محدث اعظم حضرت علامہ مبارک پوری رحمۃ اللہ علیہ نے ایک الگ کتاب ہی لکھی ہے جس کا نام "ابکار المنن فی تنقید آثار السنن" ہے نیموی کے اعتراضوں پر تفصیلی گفتگو تو ابکار المنن ہی میں کی گئی ہے۔ چنانچہ ان تینوں وجوہ اعلال کا جواب بھی بسط کے ساتھ اسی کتاب میں دیا گیا ہے۔ مگر تحقیق الکلام

www.sirat-e-mustaqeem.com

میں بھی (جس میں نیموی کے اعتراضات پر ضمناً کہیں کہیں بحث کی گئی ہے) محدث مبارک پوریؒ نے ان تینوں اعتراضوں کا جواب دیا ہے۔ البتہ یہاں بہ نسبت ابکار المنن کے کسی قدر اختصار وایجاز سے کام لیا ہے۔ بس اسی اختصار وایجاز سے مولانا مئوی نے یہاں فائدہ اٹھانے کی کوشش کی ہے۔ یعنی اسحاق بن ابی فردہ کی اسی روایت پر ابکار المنن میں بھی بحث کی گئی ہے، مگر جو تفصیل وہاں مذکور ہے اس کے لحاظ سے اسحاق کی روایت پر وہ اعتراض وارد نہیں ہو سکتا جو مولانا مئوی نے یہاں اٹھایا ہے۔ اس لیے انہوں نے کمال فن کاری سے کام لیتے ہوئے اس موقف پر ابکار المنن کے بجائے تحقیق الکلام کو اپنے اعتراض کا مورد بنایا ہے۔ گویا یہ اعتراض محدث مبارک پوری کی اصل استدلال پر نہیں ہے۔ بلکہ ان کے اختصار وایجاز پر ہے۔ جو تحقیق الکلام میں انہوں نے فرمایا ہے۔

بتایئے یہ کوئی معنوی اعتراض ہوا یا محض لفظی؟ اس قسم کی سطحی، اوچھے اور نرے لفظی مناقشے کسی محقق اہل علم کی شان سے بعید ہیں۔ حماد بن شعیب اور ابراہیم بن عثمان کی روایتوں پر جو اعتراضات کیے گئے ہیں وہ کسی خاص کتاب اور کسی خاص انداز بیاں کیا ختصار سے فائدہ اٹھا کر نہیں کیے گئے ہیں بلکہ نہایت ٹھوس بنیادوں پر قائم ہیں۔ اس لیے مولانا مئوی کے اعتراضات کو بھلا ان اعتراضوں سے کیا نسبت؟ صدق من قال وللحروب رجال یعرفون بھا۔

محدث مبارک پوریؒ نے نیموی کے مذکورہ بالا اعتراض کے دو جواب دیئے ہیں۔ ایک یہ کہ مکحول کبار صحابہؓ سے تدلیس کرتے ہیں (صغیر السن صحابہؓ سے نہیں) اور محمود بن ربیعؓ صغار صحابہ میں سے ہیں۔ اس لیے مکحول کا مدلس ہونا حدیث عبادہ کی صحت کو کچھ مضر نہیں ہے۔ اس کا ثبوت اور حوالہ دینے کے بعد دوسرا جواب یہ دیا ہے کہ حضرت محمود بن ربیعؓ سے روایت کے بیان

www.sirat-e-mustaqeem.com

کرنے میں مکحول متفرد نہیں ہے بلکہ عبداللہ بن الحارث نے انکی متابعت کی ہے۔ یعنی جیسے مکحول نے اس راویت کو حضرت محمود بن ربیعؓ سے بیان کیا ہے اسی طرح عبداللہ بن عمرو بن الحارث نے بھی اس روایت کو حضرت محمود بن ربیعؓ سے بیان کیا ہے۔ اس کی دلیل میں محدث مبارک پوریؒ نے مستدرک حاکم کے حوالہ سے وہ پوری سند نقل کردی ہے جس سے اس کی متابعت کا ثبوت ہوتا ہے۔ اس سند میں اسحٰق بن ابی غروہ واقع ہے جس کی خلاف مولانا مئوی نے جرحیں نقل کی ہیں، لیکن امام حاکم نے اس کے آخر میں لکھا ہے:

هذامتابع لمكول فی روايتةعن محمودبن الربيع وهو عزيز وان كان رواية اسحاق بن ابى فروة فانى ذكرته شاهدا (مستدرك حاكم ص ۲۳۹/۱)

یعنی محمود بن ربیع سے روایت کرنے میں عبداللہ بن عمر الحارث مکحول کا متابع ہے اوروہ عزیز ہے اور یہ روایت اگرچہ اسحاق بن ابی فروہ کی ہے، مگر میں نے شاہد اًذکر کیا ہے۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام حاکم کے نزدیک اسحاق بن فروہ کی ہوتے ہوئے بھی یہ سند شاہد بننے کے قابل ہے۔ اب یا تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک اسحاق اس درجہ گرا ہوا راوی نہیں ہے کہ اسکی روایت شاہد بننے کے قابل بھی نہ ہو۔ یا اس کی وجہ یہ ہے کہ عبداللہ بن عمروالحارث سے اس روایت کی نقل کرنے میں اسحاق بن ابی فروہ متفرد نہیں ہے بلکہ اس کا متابع موجود ہے جو ثقہ ہے۔ لہذا اس متابعت کا لحاظ کرتے ہوئے انہوں نے اس کو شاہد بنایا ہو۔ بہر حال جس طرح امام حاکم نے اس روایت سے مکحول کی متابعت ثابت کی ہے۔ اسی طرح محدث مبارک پوری نی بھی تحقیق الکلام میں امام حاکم کی اس سند کی علاوہ اور کوئی

www.sirat-e-mustaqeem.com

دوسری سند نہیں پیش کی گئی ہے۔ یعنی یہاں حضرۃ الشیخ مبارک پوری نے اختصار سے کام لیا ہے۔

لیکن ابکار المنن میں دوسری کتابوں کے حوالے اور ان کی سندیں بھی تفصیل سے نقل کی گئی ہیں اور ثابت کیا گیا ہے کہ عبداللہ بن عمرو بن الحارث سے روایت کرنے والے شعیب بن ابی حمزہ بھی ہیں جو بالاتفاق نہایت ثقہ اور حافظ و ضابط راوی ہیں۔ اس کے علاوہ حرام بن معاویہ اور رجاء بن حیوۃ نے بھی محمود بن ربیع سے یہ روایت بیان کی ہے۔ گویا مکحول کے تین متابع ہوئے۔ عبداللہ بن حارث، حرام بن معاویہ، رجاء بن حیوۃ۔ حاصل کلام یہ ہے کہ نہ تو حضرت محمود بن ربیع سے روایت کرنے میں مکحول متفرد ہیں اور نہ عبداللہ بن عمرو بن الحارث سے روایت کرنے میں۔ اسحٰق بن ابی فروہ متفرد ہے اور نہ اسحٰق سے روایت کرنے میں معاویہ بن یحيٰ متفرد ہے جس کو امام دارقطنی نے ضعیف کہا ہے۔ چنانچہ محدث مبارکپوری ان تفصیلات کے پیش کرنے کے بعد آخر میں فرماتے ہیں :

قلت تابع اسحق بن ابی فروة شعیب بن ابی حمزة فی روایة البیهقی وهو ثقة وروی عنه ابنه بشر و هو ثقة و روی عنه ایضا محمد بن حمیر وهو ثقة و روی عن محمد بن حمیر عمرو بن عثمان وهو صدوق روی عن عمرو بن عثمان جماعة کما صرح به البیهقی فلا باس بضعف معاویة (ای معاویة بن یحي الذی روی عن اسحق بن عبدالله بن ابی فروة و ضعفه الدارقطنی و اسحق بن ابی فروة و یظهر من کلام البخاری الذی نقله النیموی ان حرام بن معاویة و رجاء بن حیوة ایضا تابعا مکحولا عن محمود بن الربیع عن عبادة ...... فظهر ان

www.sirat-e-mustaqeem.com

اعلال النيموى بقوله "فيه مكحول وهو يدلس" ۔ مبنى على قلة الاطلاع انتهى (ابكار المنن ص ١٢٤ و ص ١٢٥) ۔

اس عبارت کا خلاصہ مطلب یہ ہے کہ شعیب بن ابی حمزہ نے اسحٰق بن ابی فروہ کی متابعت کی ہے۔ وہ خود بھی ثقہ ہیں اور ان کے نیچے کے سب راوی بھی ثقہ ہیں۔ لہٰذا اسحٰق بن ابی فردہ کا ضعیف ہونا حدیث عبادہ کی صحت کے لئے کچھ مضر نہیں ہے۔ مولانا نیموی نے جن وجوہ کی بنا پر اس حدیث کو معلول ٹھیرایا ہے وہ ان کی قلت اطلاع پر مبنی ہے۔

اس کی تفصیل و تحقیق سے یہ بات اچھی طرح واضح اور منقح ہو جاتی ہے کہ محدث مبارک پوری نے "اسحٰق بن ابی فردہ کی روایت کی ہوئی جس حدیث سے تائید حاصل کرنے میں کوئی مضائقہ نہیں سمجھا ہے"۔

ان کا دارو مدار اور پورا اعتماد انہیں دونوں پر ہے اور یہ دونوں انہی "اوصاف عالیہ" کے حامل ہیں جن "اوصاف عالیہ" کا حامل اسحٰق ہے۔ اس کے بعد ابو شیبہ کی مرفوع روایت کا تو سرے سے کوئی متابع ہی موجود نہیں ہے۔ نہ ثقہ نہ ضعیف۔ نہ تحقیقی نہ ادعائی۔ رہا حماد بن شعیب تو اس کا متابع مولانا مئوی نے ابو الحسناء کو بتایا ہے، مگر یہ محض دعوی ہی دعوی اور زعم ہی زعم ہے۔ اس کا ثبوت کچھ بھی نہیں ہے۔ اس لئے کہ جس شخص کو ابو الحسناء کا استاد قرار دے کر یہ دعوی کیا گیا ہے ان دونوں کی معاصرت تک ثابت نہیں ہے تو تلمذ اور متابعت کہاں سے ثابت ہو گی۔ اس کے علاوہ ابو الحسناء مجہول کا استاد قرار دے کر یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ ان دونوں کی معاصرت تک ثابت نہیں ہے تو تلمذ اور متابع کہاں سے ثابت ہو گی۔ اس کے علاوہ ابو الحسناء مجہول العین ہے اور اگر بالفرض مجہول العین نہ ہو تو مجہول العدالۃ الظاہرہ والباطنہ تو ضرور ہے۔ ان تمام باتوں پر ہم پہلے سیر

www.sirat-e-mustaqeem.com

حاصل بحث کر چکے ہیں۔

پس اسحٰق بن ابی فردہ کی بیان کی ہوئی روایت تو متابعت ثقہ کی وجہ سے تائید کے قابل ہے، مگر ابراہیم بن عثمان اور حماد بن شعیب کی بیان کی ہوئی روایتیں اس قابل نہیں ہیں۔ کیونکہ نہ وہ خود ثقہ ہیں اور نہ ان کو کسی ثقہ کی متابعت (مقبولہ) حاصل ہے۔لہذا ان تینوں روایتوں کو ایک ہی درجہ میں رکھنا مولانا مئوی کی خوش فہمی ہے، بلکہ سراسر فریب اور مغالطہ ہے۔ جو تحقیق کی رو سے ہرگز قابل توجہ اور لائق اعتناء نہیں ہے۔

ہماری ان گذارشات سے معلوم ہو گیا کہ مولانا مئوی کی وہ دونوں ہی تدبیریں غلط اور بے کار ہیں جو انہوں نے حماد بن شعیب اور ابراہیم بن عثمان پر کئی گئی جرحوں کے جواب میں اختیار کی ہیں اور محدث مبارک پوری و حضرت حافظ صاحب غازی پوریؒ کے اعتراضوں کا جواب ان سے کچھ نہ ہو سکا۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

بیس رکعت پر اجماع کی بحث کا جواب

مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی مئوی لکھتے ہیں :

”مولانا عبدالرحمٰن نے تحفۃ الاحوذی جلد ۲ ص ۷۶ میں یہ بحث اٹھائی ہے اور لکھا ہے کہ بعض لوگوں نے جو یہ دعوی کیا ہے کہ ”حضرت عمر کے عہد میں بیس پر اجماع ہو گیا ہے اور بلاد اسلامیہ میں اسی پر عمل قرار پا گیا“۔ یہ بالکل باطل ہے اور باطل ہونے کی دلیل مولانا نے یہ دی ہے کہ عینی نے بیس کے علاوہ بہت سے قول نقل کیے ہیں ...... الی ان قال ...... اور اسود چالیس رکعت پڑھتے تھے تو اجماع کہاں سے ہوا؟

مولانا کا یہ بیان پڑھ کر مجھے سوال از آسماں جواب از ریسماں والی مثل یاد آگئی اس لئے کہ جس نے اجماع کا دعوی کیا ہے اس نے خود آپ کے اقرر کے مطابق حضرت عمرؓ کے عہد میں اجماع واقع ہونے کا دعوی کیا ہے اور عینی نے جو اقوال نقل کئے ہیں وہ سب ان لوگوں کے ہیں جو عہد فاروقی کے بعد کے ہیں۔(رکعات ص ۸۴)۔

ج : ناظرین کو یاد ہو گا کہ گذشتہ مباحث میں ہم کو مولانا حبیب الرحمٰن اعظمی کی اس افسوسناک حرکت پر بار بار تنبیہ کرنی پڑی ہے کہ وہ عبارتوں کے نقل کرنے کے بارے میں اپنے تقدس اور دیانت ولامانت کا کچھ بھی خیال نہیں کرتے۔ اب مزید افسوس کے ساتھ پھر اس حقیقت کے اظہار پر مجبور ہیں کہ یہاں بھی مولانا نے وہی حرکت کی ہے۔ محدث مبارک پوری کی بات پر جب دیانت داری کے ساتھ اعتراض و تنقید کی کوئی گنجائش مولانا مئوی کو نظر نہ آتی تو پھر انہوں

www.sirat-e-mustaqeem.com

نے ”ہاتھ کی صفائی“ کے اسی ہنر سے کام لیا ہے جس کے وہ عادی ہیں۔ یعنی محدث مبارک پوری کی عبارتوں کو کاٹ چھانٹ کر پیش کیا اور اس کے بعد پوری ڈھٹائی کے ساتھ یہ فقرہ بھی چست کر دیا کہ ”مولانا یہ بیان پڑھ کر مجھے سوال از آسماں جواب از ریسماں والی مثل یاد آگئی“۔ اس کو کہتے ہیں چہ دلاور است...... کہ بکف چراغ وارد۔

سنیئے۔ اجماع کا یہ دعوی دراصل دو دعووں پر مشتمل ہے۔ یا یوں کہئے کہ اس کی دو شقیں ہیں :

(الف) قد وقع الاجماع علی عشرین رکعة فی عهد عمرؓ (حضرت عمر کے عہد میں بیس رکعت پر اجماع ہو گیا)۔

(ب) واستقر الامر علی ذلك فی الامصار (اور بلاد اسلامیہ میں اسی اجماع پر یعنی بیس رکعت پر عمل ٹھیر گیا)۔

محدث مبارکپوری نے ان دونوں دعووں کو باطل قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں :

قلت دعوی الاجماع علی عشرین رکعة واستقرار الامر علی ذلك فی الامصار باطلة جدا ۔

(یعنی بیس رکعت پر اجماع ہو جائے کا دعوی بھی باطل ہے اور بلاد اسلامیہ میں اسی پر عمل کے ٹھہر جانے کا دعوی بھی باطل ہے)۔ اور ان دونوں دعووں کے بطلان کے ثبوت میں انہوں نے ان اقوال اور اعمال کا حوالہ دیا ہے جو اس سے پہلے تحفۃ الاحوذی میں تفصیل کے ساتھ نقل ہو چکے ہیں۔ ان میں کچھ تو وہ ہیں جو عینی نے پیش کیے ہیں اور کچھ آثار ایسے ہیں جن کو محدث مبارکپوریؒ نے دوسرے حوالوں سے نقل فرمایا ہے۔ عینی نے جو اقوال نقل کئے ہیں ان میں اکثر تو بے شک وہی ہیں جو عہد فاروقی کے بعد کے ہیں، لیکن محدث مبارکپوریؒ نے اس کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

علاوہ خود جو آثار پیش کئے ہیں ان میں بعض وہ بھی ہیں جن پر عمل کرنے والوں کا عہد فاروقی میں ہونا مولانا مئوی کو بھی تسلیم ہے۔ مثلاً حضرت معاذبن الحارث ابو حلیمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ (جو صحابی ہیں اور ۴۱ رکعتیں لوگوں کو پڑھایا کرتے تھے) اور اسود بن یزید نخعیؒ (جو عہد فاروقی میں موجود تھے یہ چالیس رکعتیں پڑھتے تھے) انہی اقوال وآثار کی بنا پر محدث مبارک پوری نے لکھا ہے: فین الاجماع علی عشرین رکعة واین الاستقرار علی ذالك فی الامصار انتهی ' یعنی جب حضرت عمرؓ کے عہد کے لوگوں سے بھی بیس کے علاوہ پڑھنا ثابت ہے تو پھر خالص بیس رکعت پر اجماع اور اسی پر عمل کا استقرار (ٹھہراو) کہاں رہا؟

بالفاظ دیگر عینی کے نقل کئے ہوئے اکثر اقوال سے بیس پر "استقرار عمل" کا دعویٰ باطل ہوتا ہے اور حضرت معاذ ابو حلیمہ اور اسود نخعی کے آثار سے اسی کے ساتھ ساتھ عہد فاروقی میں "اجماع" ہو جانے کا یہ دعوی بھی باطل ہوتا ہے اس طرح دعوی کی دونوں شقوں کا بطلان ثابت ہو جاتا ہے۔ اس کے باوجود اگر کسی کو "بیان پڑھ کر سوال از آسمان جواب از ریسماں ولی مثال یاد آجائے" تو اس کے سوا اور کیا کہا جائے کہ یہ اس کا قصورِ فہم ہے یا عوام کے جذبات سے کھیلنے کے لئے محض ایک معاندانہ پروپیگنڈا ہے۔

مولانا مئوی نے "ہوشیاری" یہ کی ہے کہ استقرار عمل کے دعوی پر جو اعتراض ہے اس کو تو بالکل حذف کر دیا ہے اور عہد فاروقی میں اجماع ہو جانے کے دعوی پر جو اعتراض ہے بس اسی کو لے لیا اور عینی کے نقل کئے ہوئے اقوال کے ساتھ اس کو جوڑ کر پھبتی اڑا دی کہ دیکھو جی سوال کچھ ہے اور جواب کچھ۔

ع بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

آیئے اب ہم آپ کو بتائیں کہ محدث مبارکپوری نے مذکورہ بالا دونوں دعووں کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

باطل ہونے کی جو دلیلیں دی ہیں وہ قابل قبول ہیں یا نہیں ؟ ابھی ہم نے عرض کیا کہ حضرت معاذ ابو حلیمہؓ اور اسود نخعی کے آثار کا تعلق پہلے دعوے یا دعوی کی پہلی شق سے ہے۔ اس کے جواب میں مولانا مئوی نے جو کچھ فرمایا ہے اس کے پیش کرنے سے پہلے اس موقع پر ایک خاص بات کی طرف ہم ناظرین کی توجہ مبذول کرانا ضروری سمجھتے ہیں وہ یہ کہ ان دونوں دعووں کے ابطال میں جو آثار و اقوال اہل حدیث کی طرف سے پیش کئے گئے ہیں ان سب کو مولانا مئوی نے خود بھی اپنی اسی کتاب کے شروع میں پیش کیا ہے۔ لیکن یہ ان کی انشاپردازی کا کمال کہیے یا گروہی عصبیت اور معاندانہ ضد۔ کہ دونوں جگہوں میں ان کا برتاؤ ان آثار کے ساتھ بالکل مختلف بلکہ ایک دوسرے کے معارض ہے۔ یہی آثار جب مولانا مئوی نے خود اپنے مطلب کے موقع پر پیش کئے ہیں تو وہاں زور قلم اور جوش بیان کا یہی حال ہے کہ ان آثار کے ثبوت میں کہیں سے کوئی جھول محسوس نہیں ہوتا اور پڑھنے والے کے ذہن میں ان کی بابت کسی کمزوری اور "علت" (باصطلاح محدثین) کا وہم تک نہیں گذرتا، مگر یہاں پہنچ کر وہی آثار و اقوال جب اہل حدیث نے اپنی تائید میں پیش کیے تو مولانا مئوی کو ان کی ساری کمزوریاں اور "علتیں" (باصطلاح محدثین) ایک ایک کر کے یاد آگئیں اور لگے رجال میں اپنی "پوری مہارت" کا ثبوت دینے۔ چنانچہ یہی حضرت معاذ کا اثر ہے جس کو مولانا مئوی نے اپنے استدلال کے موقع پر ان لفظوں میں پیش کیا ہے :

"معاذ ابو حلیمہ صحابی ہیں ان کی شہادت حرہ کے دن ہوئی ہے ان کے باب میں ابن سیرین کی شہادت ہے کہ وہ رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے"۔ (رکعات ص ۲)

لیکن ابن سیرین کی اسی شہادت کو جب محدث مبارکپوری نے حنفیہ کے مقابلے

www.sirat-e-mustaqeem.com

میں الزاماً پیش کیا تو مولانا مئوی نے رخ پلٹ دیا اور وہی "شہادت" جو ابھی تک مقبول، معتبر اور قابل اعتماد تھی فوراً مجروح، مردود اور نا قابل اعتماد قرار پا گئی چنانچہ فرماتے ہیں :

"اس کے بعد اب ان کو لیجئے جن کے نام آپ نے (یعنی مولانا مبارکپوری نے) لئے ہیں تو ان میں ایک معاذ ابو حلیمہؓ ہیں جو اکتالیس رکعت پڑھتے تھے۔ ان کا یہ عمل محمد بن سیرین نے نقل کیا ہے اور ابن سیرین کی پیدائش حضرت عمرؓ کے دس برس بعد ہوئی ہے لہذا انہوں نے اگر معاذ کو اکتالیس پڑھتے ہوئے دیکھا ہے تو وہ عہد فاروقی کے بعد کا قصہ ہے اور اگر اپنی پیدائش سے پہلے کا واقعہ انہوں نے بیان کیا ہے تو یہ روایت منقطع ہے۔ اس لئے جس سے انہوں نے اس کو سنا ہے اس کا نام نہیں لیتے اور منقطع ہونے کے علاوہ جب تک یہ تصریح نہ دکھائی جائے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں معاذ اکتالیس پڑھاتے تھے، تب تک اجماع کے دعوی پر اس سے کوئی اثر نہیں پڑ سکتا (رکعات ص ۸۵)۔

الغرض اب یہ روایت مولانا مئوی کی نظر میں معلول ہو گئی خیر اب ہم اس کا جواب عرض کرتے ہیں۔ سنیئے! ابن سیرین نے اگر یہ کہا ہو تا کہ میں نے حضرت معاذ بن الحارث کو اکتالیس پڑھتے "دیکھا" ہے تب تو متعین تھا کہ وہ خاص عہد فاروقی کے بعد کا حال بیان کر رہے ہیں کیونکہ انہوں نے حضرت عمر کا زمانہ پایا ہے، لیکن جب وہ یہ کہتے ہیں کہ حضرت معاذ ابو حلیمہؓ لوگوں کو رمضان میں اکتالیس رکعتیں پڑھایا کرتے تھے : (ان معاذ ابا حلیمة القاری کا یصلی بالناس فی رمضان احدی واربعین رکعة قیام اللیل للمروزی ص ۹۱) تو یہ حضرت

www.sirat-e-mustaqeem.com

معاذ کے عمل کا بیان ہوا جو کسی خاص زمانے کے ساتھ مخصوص اور مقید نہیں ہے بلکہ اپنے اطلاق کے اعتبار سے حضرت عمرؓ کے زمانے کو بھی شامل ہے اور اسکے بعد کے زمانے کو بھی۔ بلکہ حضرت عمرؓ کے زمانے کا واقعہ ہونا زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ ابن سیرین نے حضرت ابو حلیمہ کی امامت کے زمانے کا حال بیان کیا ہے اور حضرت ابو حلیمہؓ تراویح کے امام حضرت عمرؓ ہی کے زمانہ میں تھے حافظ ابن حجرؒ انہیں کی بابت لکھتے ہیں : وهو الذى اقامه عمر يصلى التراويح فى شهر رمضان (اصابه ص ٤٢٨ جلد ٢) ابن عبدالبرؒ ان کی نسبت لکھتے ہیں : وهو الذى اقامه عمر بن الخطاب فيمن اقام فى شهر رمضان ليصلى التراويُ انتهى (الاستيعاب على حاشية الاصابه ص ٣٦٧ ج ٣)

یعنی یہ بھی ان صحابہ میں سے ہیں جن کو حضرت عمرؓ نے تراویح کا امام مقرر کیا تھا جب یہ حضرت عمرؓ کے زمانے کا واقعہ ہوا یا کم از کم یہ حضرت عمرؓ کے زمانے کو بھی شامل ہے تو عہد فاروقی میں خاص بیس رکعت پر اجماع ہو جانے کا دعوی یقیناً باطل ہو گیا اسی طرح بیس ہی رکعت پر عمل ٹھہر جانے کا دعوی بھی باطل ہو جاتا ہے۔

رہا اس تقدیر پر اس کے منقطع ہونے کا شبہ تو واضح رہے کہ محمد بن سیرین تابعی ہیں اور حنفیہ کے نزدیک تابعی اور تبع تابعی کا ارسال و انقطاع روایت کے لئے کچھ مضر نہیں ہے۔ ان کے نزدیک ایسی منقطع روایت بلا شبہ حجت اور مقبول ہے۔ مولانا بحر العلوم حنفی لکھتے ہیں :

قال رسول الله ﷺ الوضو من كل دم سائل رواه ابن عدى فى الكامل والدارقطنى وقال رواه عمر بن عبدالعزيز عن التهيم(١) الدارى ولم يره ولا يضر فان غايته الانقطاع

(١) كذافى اصل

www.sirat-e-mustaqeem.com

والمنقطعة حجة عندنا (شرح مسلم الثبوت طبع هند ٤١٨) ۔

یعنی رسول اللہ ﷺ نے فرمایا ہے کہ بدن کے کسی حصہ سے خون نکل کر بہہ جائے تو وضو واجب ہو جاتا ہے۔اس حدیث کو ابن عدی نے اپنی کتاب "الکامل" میں روایت کیا ہے اور دارقطنی نے بھی روایت کیا ہے۔دارقطنی نے یہ بھی کہا ہے کہ اس حدیث کو عمر بن عبدالعزیز نے تمیم داری سے روایت کیا ہے۔حالانکہ انہوں نے تمیم داری کو دیکھا بھی نہیں (بحرالعلوم کہتے ہیں) یہ جرح کچھ مضر نہیں ہے اس لئے کہ زیادہ سے زیادہ کا مطلب یہ ہوا کہ یہ روایت منقطع ہے۔تو منقطع روایت ہمارے (یعنی حنفیہ کے) نزدیک حجت ہے ۔ فخر اسلام بزدوی (حنفی) فرماتے ہیں :

واماارسال القرآن الثانی والثالث فحجة عندنا وهو فوق المسند كذلك ذكره عيسى بن ابان انتهى (اصول بزودی باب بيان قسم الانقطاع)

یعنی تابعی اور تبع تابع کا ارسال (انقطاع) ہمارے نزدیک حجت ہے ،بلکہ مسند (متصل) سے بڑھ کر ہے۔ایسا ہی ذکر کیا ہے عیسیٰ بن ابان نے۔" بتایئے جب تبع تابعی کی منقطع روایت حجت ہے تو ابن اسرین کی منقطع روایت حجت کیوں نہ ہو گی۔ جبکہ وہ تابعی بلکہ اوساط تابعین ہیں۔

نیز مولانا مئوی نے ایسی روایتوں کو (یعنی جن میں کسی تابعی نے کسی صحابی کا فعل نقل کیا ہو اور خود اس صحابی کو یہ کام کرتے ہوئے نہ دیکھا ہو جیسے یزید بن رومان وغیرہ کا اثر جو پہلے گزر چکا ہے) مرسل قرار دیا ہے اور اس کے بعد مرسل کی بابت لکھا ہے :

"مرسل کے قبول وعدم قبول میں آئمہ کا اختلاف ہے۔امام مالکؒ اور

www.sirat-e-mustaqeem.com

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک تو وہ مطلقاً مقبول ہے۔لہذا ان حضرات کے مسلک کی بنا پر۔ تو اس اثر کا (یعنی یزید بن رومان کے اثر کا) مرسل ہونا مضر نہیں ہے۔" (رکعات ص ۶۴)

لیجیے اب تو خود مولانا مئوی کی اعتراف واقرار کے مطابق ابن سیرین کی یہ روایت مطلقاً مقبول اور حجت ہے اور اس کا منقطع ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔لہذا اس روایت سے احناف پر اہل حدیث کی حجت قائم اور الزام ثابت ہے۔ منقطع کہ دینے سے جان نہیں چھوٹ سکتی۔اگر کسی کو شبہ ہو کہ اہل حدیث کی نزدیک تو مرسل اور منقطع روایت حجت نہیں ہے۔پھر وہ اس روایت سے کیسے استدلال کر سکتے ہیں، تو اس کا جواب یہ ہے کہ اہل حدیث اس روایت کو ان احناف کے مقابلے میں الزاماً پیش کرتے ہیں جو عہد فاروقی میں بیس رکعت پر اجماع ہو جانیکا دعویٰ کرتے ہیں اور احناف کی نزدیک ایسی روایت حجت اور مقبول ہے۔لہذا الزامی جواب کے لئے اہل حدیث کا استدلال بالکل صحیح ہے۔

اب مولانا مئوی کی اس بات کا کوئی وزن باقی نہیں رہ جاتا کہ منقطع ہونے کے علاوہ جب تک یہ تصریح نہ دکھائی جائی کہ حضرت عمر کے عہد میں معاذ اکتالیس پڑھتے تھے۔

اس لئے کہ ابن سیرین کی یہ شہادت اسی تقدیر پر تو منقطع ہے کہ حضرت معاذ حضرت عمرؓ کے عہد میں اکتالیس پڑھاتے تھے۔اگر یہ صورت نہ ہو تب تو یہ منقطع ہی نہیں ہے اور جب منقطع ہونے کے باوجود احناف کی نزدیک یہ حجت اور مقبول ہے تو اب حضرت معاذؓ کا حضرت عمرؓ کے عہد میں اکتالیس رکعتیں پڑھانا بلا شبہ ثابت ہو جاتا ہے اور جب یہ ثابت ہو جاتا ہے تو بیس پر اجماع کا دعویٰ آپ سے آپ باطل ہو جاتا ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

اس کے علاوہ لیجیے ہم آپ کو تصریح دکھاتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی عہد میں چھتیس رکعتیں پڑھی جاتی تھیں۔ قیام اللیل المروزی ص ۹۲ میں ہے:

ان عمر بن الخطاب امرابیافامهم فی رمضان.....وکان یقرأ بهم خمس ایات وست ایات فی کل رکعة ویصلی بهم ثمانیةعشر شفعاً یسلم فی کل رکعتین

"یعنی حضرت عمرؓ نے حضرت ابی بن کعب کو تراویح کا امام مقرر کیا۔ وہ لوگوں کو ہر رکعت میں پانچ چھ آیتیں پڑھاتے تھے اور چھتیس رکعتیں پڑھاتے تھے اور ہر دو رکعت پر سلام پھیرتے تھے" اس واقعہ کے راوی حسن بصری ہیں۔ انہوں نے حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے، لیکن اوساط تابعین سے ہیں۔ اس لیے اس روایت پر بھی زیادہ سے زیادہ جو کلام ہو سکتا ہے وہ یہ کہ منقطع ہے اور یہ معلوم ہو چکا کہ حنفیہ کے نزدیک منقطع ہونا کچھ مضر نہیں ہے۔ لہذا یہ روایت بھی حجت اور مقبول ہے۔

عہد فاروقی میں بیس رکعت پر اجماع ہو جانے کے دعویٰ کے باطل ہونے کی تیسری دلیل اسود بن یزید نخعی کا اثر ہے جو چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ اس اثر کی نسبت مولانا مئوی لکھتے ہیں:

"اسود نے حضرت عمرؓ کا زمانہ بے شک پایا ہے۔ لیکن روایت میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے کہ اسود عہد فاروقی میں چالیس پڑھتے تھے اور بغیر اس تصریح کے اجماع کے دعویٰ پر قدح ممکن نہیں ہے۔" (رکعات ص ۸۵)

میں کہتا ہوں کہ روایت میں قطعاً اس کا ذکر نہیں ہے کہ اسود عہد فاروقی

میں بیس پڑھتے تھے اور اس کے بعد چالیس پڑھنے لگے تھے اور بغیر اس تفصیل اور تصریح کے اجماع کے دعوے پر قدح یقیناً ثابت ہے۔ اس لئے کہ جب یہ تسلیم ہے کہ اسود نے حضرت عمرؓ کا زمانہ بے شک پایا ہے اور ان کے عمل کے بارے میں روایت میں کسی زمانے کی کوئی خصوصیت اور قید مذکور نہیں ہے تو خود حنفیہ کے اصول المطلق یجری علی اطلاقه (مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے) کے مطابق جب تک کسی معتبر دلیل سے کسی زمانے کی تخصیص ثابت نہ ہو جائے گی) یہ اطلاق اپنے حال پر باقی رہے گا اور جب اطلاق اپنے حال پر باقی رہے گا تو بلاشبہ حضرت عمرؓ کا زمانہ بھی اس میں داخل ہوگا اور اس کے بعد بیس پر "اجماع" اور اسی پر عمل کے "استقرار" دونوں دعوں کا بطلان ظاہر ہے۔

اسود کے اسی اثر کو مولانا مئوی نے اپنے مطلب کے موقع پر اس انداز میں پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

"کوفہ میں اسود بن یزید المتوفی ۷۵ھ چالیس رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ یہ واضح رہے کہ اسود حضرت عمرؓ، حضرت معاذؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت حذیفہؓ حضرت بلالؓ اور دوسرے کبار کے صحبت یافتہ تھے۔" (رکعات ص ۴)

بتایئے ان سطروں سے مولانا کا منشاء اسود کی ان چالیس رکعتوں کی اہمیت ہی ظاہر کرنا ہے؟ سوال یہ ہے کہ کیا اس اہمیت سے فائدہ اٹھانی کا حق صرف مولانا ہی کو ہے؟ اہل حدیث کو یہ حق حاصل نہیں ہے؟ اگر ہے تو پھر ہمیں کہنے دیجیے کہ اسود بن یزید کا یہ عمل زبردست قرینہ ہے اس بات کا کہ جن کبار صحابہؓ کے وہ صحبت یافتہ تھے، کم از کم وہ صحابہ بیس کی عدد کی خاص طور پر پابند نہ تھے اور نہ وہ اس پر متفق اور مجتمع تھے۔ جیسا کہ مولانا مئوی نے حضرت علیؓ کے اثر پر

www.sirat-e-mustaqeem.com

بحث کی ذیل میں اسی قسم کا استدلال پیش کیا ہے اس طرح گویا غیر شعوری طور پر مولانا مئوی نے خود بیس رکعت پر صحابہ کی اجماع اور اسی پر ان کے عمل کے استقرار کے دعووں کے بطلان کو تسلیم کر لیا ہے لیکن ضد اور تعصب کا کوئی علاج نہیں۔

اسی سلسلے میں اس راویت کو بھی یاد کرلیجیے جس کا ذکر اکابر علماء حنفیہ ہی کی کتابوں میں ملتا ہے۔ قاضی خاں جیسے مشہور حنفی فقیہ اپنے فتاوی کی فصل فی مقدار التراویح کے ذیل میں لکھتے ہیں :

وقال مالك ان یصلی ستاوثلثین رکعة سوی الوتر لماروی عن عمر وعلی رضی الله عنهما انهما کان بصلیان ستة وثلثین انتهی (فتاویٰ قاضی خاں مع عالمگیریه طبع مصرص ۱/۲۳٤)

"یعنی امام مالک نے کہا ہے کہ تراویح وتر کی علاوہ چھتیس رکعتیں ہیں۔ کیونکہ حضرت عمر اور حضرت علی رضی اللہ عنہما سے مروی ہے کہ وہ چھتیس رکعتیں پڑھتے تھے۔" یہی مضمون ہدایہ کی مشہور شرح کفایہ میں بھی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں : واما عند مالك فانها مقدرة بست وثليين ركعة اتباعا لعمر رضی الله عنه مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ لکھتے ہیں : وقدیروی ذالك عن عمر وعلی رضی الله عنهما لکنة غیر مشهور عنهما انتهی (ما ثبت بالسنة ص۲۱۸)

اس روایت کی سند یا حوالہ کی ذمہ داری علمائے احناف پر ہے۔ ہماری ذمہ داری صرف تصحیح نقل کی ہے۔ ہم نے تو الزاما پیش کیا ہے اور اس لئے پیش کیا ہے کہ ان اکابر علمائے احناف میں سے کسی نے بھی اس روایت کو بے اصل اور بے

www.sirat-e-mustaqeem.com

ثبوت نہیں کہا ہے۔ زیادہ سے زیادہ جو جرح کی ہے وہ یہ کہ یہ روایت غیر مشہور ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ غیر مشہور ہونے سے اس کا بے اصل تو کیا ضعیف ہونا بھی لازم نہیں آتا۔ کتنی ہی اخبار احاد ہیں جو غیر مشہور ہیں، لیکن پھر بھی وہ صحیح اور قابل حجت و قابل عمل ہیں۔

ابن حبیب مالکیؒ کا یہ بیان پہلے باحوالہ گزر چکا ہے کہ تراویح اولاً گیارہ ہی رکعت تھی، مگر لوگوں نے تطویل قرأت میں تخفیف کر کے اس کی عوض میں رکعات کی تعداد بڑھا کر بیس کر دیا۔ اس کے بعد یہ بھی متروک ہو گیا اور اس کے بجائے رکعات کی تعداد چھتیس کر دی گئی اور اسی پر عمل جاری ہو گیا...... ابن حبیب کے اس بیان کو قاضی خاں وغیرہ کی پیش کردہ روایت کے ساتھ ملا کر غور کیجیے تو نتیجہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ بیس رکعت پر ''اجماع'' تو خود حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ ہی کے زمانے میں ختم ہو گیا تھا اور اس کے بجائے چھتیس پر عمل جاری ہو گیا تھا۔ پھر عہد فاروقی میں بیس پر اجماع اور اسی پر استقرار عمل کی دعووں کی بطلان میں کیا شک باقی رہ جاتا ہے۔ حضرت نافع کے متعلق مولانا مئوی ہی لکھتے ہیں:

> ''نافع حضرت ابن عمرؓ کے مولیٰ اور حضرت عائشہؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت ابو رافعؓ کی شاگرد تھے۔ ان کا بیان ہے کہ میں نے تو لوگوں کو چھتیس تراویح اور تین وتر پڑھتے ہوئے دیکھا اور پایا ہے۔''
>
> (رکعات ص ۲)

نافع نے خود تو حضرت عمرؓ کا زمانہ نہیں پایا ہے۔ لیکن جن صحابہ کی یہ شاگرد اور صحبت یافتہ ہیں انہوں نے تو حضرت عمرؓ کا زمانہ پایا ہے؟ ظاہر ہے کہ نافع نے جن لوگوں کو چھتیس رکعتیں پڑھتے دیکھا اور پایا ہے۔ ان میں یہ صحابہ بھی

www.sirat-e-mustaqeem.com

داخل ہیں تو کیا ان میں کسی نے ان کو بتایا کہ ہم عہد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے اور اس کے گزر جانے کے بعد چھتیس پڑھنے لگے ہیں؟ ہر گز اس قسم کی کوئی تفصیل روایت میں مذکور نہیں ہے۔ لہذا اس کے معنی یہ ہوئے کہ وہ عہد فاروقی میں بھی چھتیس پڑھتے تھے اور اسکے بعد بھی۔ پھر بیس پر اجماع اور استقرار عمل کہاں رہا؟

وہب بن کیسان بھی تابعی ہیں۔ ان کا بیان ہے: مازالالناس یقومون بست و ثلثین رکعة ویوترون ثلث الیٰ الیوم فی رمضان انتہی۔ (قیام اللیل للمرزی ص ۹۱) یعنی رمضان میں لوگ برابر تراویح کی چھتیس اور وتر کی تین رکعتیں پڑھتے چلے آرہے ہیں۔ آج تک اسی پر عمل جاری ہے۔

یہ وہب بن کیسان بڑے بڑے صحابہ کے شاگرد اور صحبت یافتہ ہیں۔ حافظ ان کی نسبت لکھتے ہیں: روی عن اسماء بنت ابی بکر وابن عباس وابن عمر یعنی حضرت اسماء بنت ابی بکرؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن زبیرؓ اور حضرت جابر اور حضرت انسؓ اور حضرت عمر بن ابی سلمہؓ اور حضرت ابو سعید خدریؓ سے حدیثیں روایت کی ہیں۔ انکی وفات اکثر اور اشہر قول کے مطابق ۱۲۷ھ میں ہوئی ہے۔ (تہذیب التہذیب ص ۱۶۶/۱۱)

وہب کے کلام سے صاف ظاہر ہے کہ انہوں نے یہ صرف اپنے زمانے کا حال نہیں بتایا ہے۔ بلکہ اپنے زمانے سے بہت پہلے کا سلسلہ بتارہے ہیں۔ حتی کہ عہد فاروقی کو بھی نہیں مستثنیٰ نہیں کیا ہے۔ یہ عہد انہوں نے پایا نہیں ہے اسلیے اس عہد کی نسبت انکی روایت کو زیادہ سے زیادہ یہ کہ منقطع کہا جائیگا لیکن حنفیہ کے نزدیک جب تابعی کی منقطع روایت حجت اور مقبول ہے تو اس

www.sirat-e-mustaqeem.com

کا منقطع ہونا کچھ مضر نہیں۔

یا یہ کہا جائے کہ جن صحابہ کے یہ شاگرد یافتہ ہیں انکو بھی "ماازالالناس" سے مستثنیٰ نہیں کرتے اور نہ ہی ان کی بابت یہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ عہد فاروقی میں بیس پڑھتے تھے اور بعد میں چھتیس پڑھنے لگے تھے اور جب یہ روایت میں اسکی تصریح و تفصیل مذکور نہ ہو۔ وہب بن کیسان کے اس بیان کی تخصیص بلا دلیل ہو گی جو قابل التفات نہیں۔ اور جب تخصیص ثابت نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان صحابہ کا عمل عہد فاروقی میں بھی یہی تھا اور اس کے بعد بھی وہی قائم رہا۔ لہذا بیس پر "اجماع" اور اسی پر عمل کے "ٹھہراو" کے دعوے باطل ہیں۔

رہے وہ آثار جن سے صرف عہد فاروقی کے بعد بیس کے خلاف عمل کا ثبوت ملتا ہے تو ان سے اگرچہ دعویٰ کی پہلی شق پر اثر نہیں پڑھتا لیکن دوسری شق یعنی اسی پر بلاد اسلامیہ میں عمل کے ٹھہر جانے کا دعویٰ تو ضرور باطل ہو جاتا ہے۔ ان آثار کے ثبوت کی بابت مولانا مئوی کو کوئی اعتراض نہیں ہے۔ اس لیے ہم ان کو نقل کرنے کی ضرورت نہیں سمجھتے۔ یہ تو وہ آثار ہیں جن میں بیس سے زیادہ رکعتوں کا ذکر ہے۔ اب ہم اس اثر کو پیش کرتے ہیں جس سے بیس سے کم رکعات پڑھنے کا ثبوت ہوتا ہے۔

<u>ایک جماعت بیس رکعت سے کم پڑھتی تھی</u> روایت کے الفاظ یہ ہیں : کان ابو مجلز یصلی بھم اربع ترویحات ویقراء بھم سبع القران فی کل لیلة انتھی (قیام اللیل ص ۹۲) یعنی ابو مجلزؒ لوگوں کو چار ترویحے (سولہ رکعتیں) پڑھایا کرتے تھے۔ اور ہر رات ان کے ساتھ قرآن پاک کی ایک منزل پڑھتے تھے۔ "ابو مجلزؒ بصری اور تابعی ہیں۔ ان کا نام لاحق بن حمید ہے۔ سن وفات کی مدت زیادہ سے زیادہ ۱۰۹ بتائی جاتی ہے مندرجہ ذیل صحابہؓ سے انہوں نے حدیثیں روایت کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہیں۔

حضرت ابو موسیٰ اشعری ، حضرت حسن بن علی ،حضرت معاویہ ،حضرت عمران بن حصین ،حضرت سمرہ بن جندب ،حضرت ابن عباس ،حضرت مغیرہ بن شعبہ ،حضرت حفصہ ،حضرت ام سلمہ ،حضرت انس ،حضرت جندب بن عبداللہ البجلی رضی اللہ عنھم (تہذیب التہذیب ص ۱۷۱ ج ۱۱)

دیکھیے ابو مجلزؒ اور ان کے تمام مقتدی تراویح کی صرف سولہ ہی رکعتیں ادا کرتے تھے۔ گویا مسلمانوں کی ایک جماعت اس زمانے میں جو بلا شبہ خیر القرون کا زمانہ تھا۔ بیس رکعت سے کم پڑھتی تھی تو پھر بیس پر عمل کے استقرار کا دعویٰ کہاں صحیح رہا؟ یہ تو اس روایت کا بالکل ظاہر اور مصرح مدلول ہے لیکن مولانا مئوی کے مزعومہ اصول کے لحاظ سے تو یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ابو مجلز کا یہ عمل زبردست قرینہ ہے اور دلیل ہے۔ اس بات کے لیے کہ انھوں نے جن صحابہ کی شاگردی کی اور ان کی صحبت سے فیضیاب ہوئے ان سب صحابہ کا بھی یہی عمل تھا اور ان صحابہ کے اس عمل کی بابت عہد فاروقی اور اس کے بعد کے زمانے کے مابین فرق کا جو مدعی ہو بار ثبوت اس کے ذمہ ہے۔ ورنہ ہم تو کہیں گے کہ دونوں زمانوں میں ان کا عمل وہی تھا جو ابو مجلز کا اس روایت میں مذکور ہے۔ یعنی سولہ رکعات اس اثر کی زد بھی اجماع اور استقرار عمل کے دعووں پر صاف طور پر سے پڑ رہی ہے۔ اس لیے مولانا مئوی نے اسکا جواب دینے کی کوشش کی ہے۔ آپ بھی ان کا جواب سنیے اور لطف اٹھایئے۔ لکھتے ہیں :

> اس روایت کے الفاظ سے سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ سولہ ہی رکعتوں کے قائل تھے۔ اس لیے کہ ممکن ہے وہ چار ترویحوں میں ایک منزل سنا کر چار رکعتیں دوسرے حافظ کے پیچھے پڑھتے ہوں یا

www.sirat-e-mustaqeem.com

ایک ترکیہ اکیلے اپنے گھر پڑھتے ہوں ...... (رکعات ص ا ب ۹)

اگر اس روایت کے الفاظ سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ ابو مجلز سولہ ہی رکعتوں کے قائل تھے تو پھر ان روایتوں سے بھی جن میں بیس رکعتوں کا ذکر ہے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فلاں صحابی یا فلاں تابعی بیس ہی کے قائل تھے۔ اس لیے کہ جس طرح ان روایتوں میں کسی صحابی یا تابعی وغیرہ کے متعلق مذکور ہے کہ وہ بیس رکعت پڑھتے یا پڑھاتے تھے' اسی طرح یہاں بھی مصرح ہے کہ ابو مجلز چار ترویحے (سولہ رکعتیں) لوگوں کو پڑھاتے تھے اور اس سے کم یا زیادہ پڑھنا ان سے یا انکے ساتھ پڑھنے والی جماعت سے کہیں بھی ثابت نہیں ہے' تو بیس والی روایتوں کے الفاظ سے آپ نے کیسے سمجھ لیا کہ فلاں فلاں حضرات بیس ہی کے قائل تھے؟ کیا ان روایتوں کی بابت اس قسم کی فرضی اور اختراعی احتمالات اور بالکل بے دلیل اور بے ثبوت قیاسات پیدا کر کے یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ممکن ہے وہ یوں کرتے رہے ہوں...... یا یوں کرتے رہے ہوں؟

محض اپنے مذہب کی پاس اور عصبیت کی خاطر اگر اس قسم کی زبردستی کی تاویلوں کا اگر اس قسم کی زبردستی کی تاویلوں کا دروازہ کھول دیا جائے تو پھر کونسی بات ہے جو اپنی جگہ پر سیدھی قائم رہ سکے گی؟

مولانا آپ لوگوں کی ایسی ہی تاویلوں نے قادیانی "علم کلام" کے لیے مواد مہیا کیا ہے اور اگر سچ پوچھیے تو ہمیں آپ کی ایسی تاویلوں پر کوئی تعجب بھی نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ یہ تو پھر بھی کسی امتی کے قول یا فعل کے متعلق ہے۔ آپ کے ایک مشہور پیشوا اور مسلم امام ابو الحسن عبید اللہ الکرخی نے قرآن کی آیات اور احادیث کی نسبت یہ قاعدہ صاف صاف بیان کیا ہے کہ:

"ہر وہ آیت جو اس طریقہ کے مخالف ہو جس پر ہمارے اصحاب ہیں

www.sirat-e-mustaqeem.com

وہ یا تو موؤل ہے یا منسوخ ہے اور اسی طرح جو حدیث اس قسم کی ہو وہ مؤوّل ہے یا منسوخ۔" (تاریخ فقہ اسلامی از عبدالسلام ندوی ص ۴۲۱)

یعنی آیت یا حدیث اگر حنفی مذہب کے مطابق ہے تب تو وہ سر آنکھوں پر' لیکن اگر وہ حنفی مذہب کے مخالف ہے تو ہم کوشش کریں گے کہ اس کی تاویل کر کے اس کو حنفی مذہب کے مطابق بنائیں اور اگر اس کی کوئی ایسی تاویل نہ ہو سکی تو ہم کہیں گے کہ وہ آیت منسوخ ہے یا وہ حدیث منسوخ ہے۔ گویا آیت یا حدیث کا چھوڑ دینا گوارا ہے' مگر حنفی مذہب کا مسئلہ چھوڑ دینا گوارا نہیں۔ عیاذاً باللہ۔

فرمایئے جہاں یہ جمود اور "ہمت" ہو وہاں آپ کی اس تاویل پر کیا تعجب کریں کہ "ممکن ہے وہ یوں پڑھتے رہے ہوں...... یا ممکن ہے وہ یوں پڑھتے رہے ہوں۔"...... دلیل اور ثبوت سے تو آپکو مطلب ہے نہیں۔ آپکو تو بس فکر اس بات کی ہے کہ عقیدت مندوں اور مریدوں کا حلقہ ٹوٹنے نہ پائے۔ اس لیے اوٹ پٹانگ جو آئے کہ دو' تاکہ جواب کا نام ہو جائے۔ چاہے کام ہو یا نہ ہو۔

بہر حال ان آثار و روایات کی موجودگی میں اس میں کوئی شبہ نہیں رہ جاتا کہ عہد فاروقی میں بھی اور اس کے بعد کے زمانوں میں بھی صحابہؓ اور تابعین کے عمل سے بیس رکعت سے زیادہ اور بیس سے کم' دونوں طرح تراویح کا پڑھنا ثابت اور محقق ہے۔ اس لیے خاص بیس رکعت پر اجماع اور اسی پر عمل کے استقرار کا دعویٰ یقیناً باطل ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ دعویٰ نہ تو عہد فاروقی کے کسی صحابی نے کیا ہے اور نہ کسی تابعی نے اور نہ اسکے قریبی زمانے کے لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے جس زمانے میں یہ تقلید شخصی کا رواج ہو چکا تھا اور اس کی نتیجے میں

www.sirat-e-mustaqeem.com

فقہی فرقہ بندی قائم ہو چکی تھیں۔لہذا واقعات کی روشنی میں یہ دعویٰ کسی طرح قابل التفات اور لائق نہیں ہے۔

قولہ : اور یہی وجہ ہے کہ نواب صدیق حسن صاحب نے اس کو ذکر کر کے کوئی اعتراض نہیں کیا' بلکہ سکوت اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں وقد عدوا ما وقع فی زمن عمر ضی اللہ عنہ کالاجماع (عون الباری) (رکعات ص ۸۶)

ج : رکعات ص ۷۰ میں بھی مولانا مئوی نے یہ عبارت نواب صاحب ہی کی طرف منسوب کی ہے اور اس کو نواب صاحب ہی کا کلام قرار دیا ہے۔ چنانچہ لکھتے ہیں : "اور نواب صدیق حسن صاحب کی یہ بات بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ وقد عدوا ما وقع فی الخ عون الباری مع نیل ص ۷۰ ۳ ج ۴"

حالانکہ یہ نواب صاحب کی "بات" اور ان کا کلام نہیں ہے بلکہ یہ اس طویل عبارت کی درمیان کا ایک ٹکڑا ہے جو نواب صاحب نے قسطلانی شرح بخاری کے حوالہ سے عون الباری میں نقل کیا ہے اور آخر میں ن صاف صاف لکھ دیا ہے : انتہی کلام القسطلانی بتمامه علیٰ حدیث عمر بن الخطاب یہ عبارت قسطلانی شرح بخاری جلد ثالث ص ۴۳۲ میں موجود ہے۔اگر یہ نواب صاحب کی "بات" ہے تو پھر قسطلانی میں کیسے موجود ہے ؟ کیا قسطلانی نے نواب صاحب سے نقل کیا ہے ؟ کہیں وہی مضمون تو نہیں کہ چہ خوش گفت سعدی در زلیخا ؟ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ "علامہ" مئوی نے براہ راست نہ عون الباری دیکھی ہے اور نہ قسطلانی۔ کسی دوسرے حنفی عالم کے رسالے میں یہ حوالہ پڑھ کر اسی پر اعتماد کر لیا اور رعب جمانے کے لیے حوالہ عون الباری اور نواب صاحب کا دیے دیا اور یا پھر جان بوجھ کر انصاف و دیانت کے خلاف محض عوام کو مغالطہ مین ڈالنے کے لیے تلبیس و تدلیس سے کام لیا ہے جو ان کی شانِ تقدس کی قطعاً منافی ہے۔ رہا

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ شبہ کہ نواب صاحب نے اس کو نقل کر کے سکوت کیوں اختیار کیا ہے ؟اس پر کوئی اعتراض کیوں نہیں کیا؟ تو یہ شبہ بھی دراصل اسی بنیاد پر قائم ہے کہ عون الباری مین یہ پوری بحث یا تو غور سے پڑھی نہیں گئی ہے اور یا محض ناواقف عوام کو دھوکہ دینے کیلیے تجاہل سے کام لیا جارہا ہے۔

اولاً تو علامہ قسطلانی نے یہ بات جس انداز میں کہی ہے اس کے لحاظ سے اس کا جواب دینے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔اس لیے کہ انہوں نے حضرت عمرؓ کے زمانے میں خاص بیس رکعات پر اجماع ہو جانے کا دعویٰ ہی نہیں کیا ہے۔ان کے الفاظ پر غور کیجیے۔سب سے پہلی بات تو یہ ہے کہ انہوں نے "عدّوا" کہا ہے (لوگوں نے شمار کیا ہے) یعنی لوگوں کا شمار اور زعم ہے۔کوئی تحقیقی امر نہیں ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ "ما وقع فی زمن عمر" کہا ہے (یعنی حضرت عمرؓ کے زمانے میں جس جس عدد پر عمل ہوا ہے'بیس کی تخصیص نہیں ہے)اور حضرت عمرؓ کے زمانے میں قسطلانی ہی کے بیان کی مطابق گیارہ اور چھتیس ان سب پر عمل ہوا ہے'لہذا یہ سب "ماوقع فی زمن عمر" میں داخل ہیں اگر یہ کہیے کہ قسطلانی نے گیارہ اور بیس کی بابت امام بیہقی کی یہ تطبیق ذکر کی ہے کہ گیارہ پر عمل پہلے ہوا ہے'اس کی بعد بیس پر عمل ہوا ہے تو اس کا جواب یہ ہی کہ قسطلانی ہی نے اس کے بعد ابن حبیب مالکی کا یہ کلام بھی نقل کیا ہے کہ بیس کے بعد چھتیس پر عمل ہوا ومضی الا مر علیٰ ذالك (اور اسی چھتیس پر(بیس پر نہیں) عمل قائم رہ گیا)اس کے معنی یہ ہوئے کہ آخری عمل چھتیس کا ہے بیس کا نہیں۔قسطلانی نے ابن حبیب کی اس بات پر کوئی اعتراض اور ردّ نہیں کیا ہے بلکہ اس کی تائید میں دوسرے آثار پیش کیے ہیں۔لہذا "ما وقع فی زمن عمر " کویا تو اپنے عموم پر باقی رکھیئے یا اگر تخصیص کیجیے تو چھتیس کی بیس کی نہیں۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

قسطلانی کی کلام میں تیسری بات قابل غور یہ ہے کہ انہوں نے "کالاجماع" کو وسعت دیکر زیادہ سے زیادہ آپ جو کچھ کہہ سکتے ہیں وہ یہ کہ اس سے "اکثر" مراد ہیں لیکن اکثر کا قول نہ اجماع ہے اور نہ حجت۔ علامہ ابن الہام کی التحریر اور اس کی شرح لابن امیر الحاج ص ۹۴ / ۳ میں ہے :

(والمختار ليس) اجماع الا كثر (اجماعا) اصلا فلا يكون حجة قطعية ولا ظنية لا نه ليس بكتاب ولاسنة ولا جماع ولا قياس بل ولا دليل من الا دلة المعتبرة من الائمة انتهى

یعنی "مختار مذہب یہ ہے کہ اکثر کا اجماع قطعاً اجماع نہیں ہے۔ لہذا یہ یہ حجت قطعیہ ہے اور نہ حجت ظنیہ۔ اس لیے کہ (ادلہ اربع میں سے کوئی دلیل نہیں ہے) نہ یہ کتاب اللہ ہے اور نہ سنت ہے اور نہ اجماع ہے اور نہ قیاس بلکہ دلیلوں میں سے بھی یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ جو (حنفیہ کے علاوہ دوسرے) ائمہ کے نزدیک معتبر ہیں"۔ مولانا انور شاہ صاحب فرماتے ہیں :

لا حجة فی الشيوع والكثرة بعد عهد النبی ﷺ فان العبرة بما كان فی عهدصاحب النبوة (فيض الباری ج۳ ص٤٤٨)

"یعنی نبی ﷺ کے بعد کسی عمل کی اشاعت کا اور کثرت کوئی شرعی حجت نہیں ہے بلکہ اعتبار اس عمل کا ہو گا جو عہد نبوی میں موجود تھا"۔

الغرض علامہ قسطلانی کی یہ بات اجماع کے دعوے کا خود ہی ابطلال کر رہی ہے تو نواب صاحب یا کسی دوسرے اہل حدیث کو اس کا جواب دینے کی کیا ضرورت ہے؟ یہ آپ کی خوش فہمی ہے کہ آپ اسکو اپنے دعوے کی تائید میں سمجھ رہے ہیں۔

ثانیاً نواب صاحب نے قسطلانی کا یہ کلام نقل کرنے کی بعد "سکوت

www.sirat-e-mustaqeem.com

"نہیں اختیار کیا ہے بلکہ اس کے بعد دوسرے علماء کے ایسے اقوال اس سلسلے میں ذکر کیے ہیں جن سے بیس پر اجماع اور اسی پر عمل کے استقرار کے دعوں کا بطلان واضح ہو جاتا ہے۔ چنانچہ قسطلانی کا یہ کلام نقل کرنے کے فوراً ہی بعد نواب صاحب نے فتح الباری کا ایک طویل اقتباس پیش کیا ہے جس میں حافظ نے پہلے تو یہ بتایا ہے کہ حضرت عمرؓ نے تراویح کا جو نظم قائم کیا تھا اس کی تعداد کے متعلق روایتوں میں اختلاف ہے۔ گیارہ اور تیرہ اور بیس اکیس یہ سب تعداد کے منقول ہے (ان روایتوں میں ترجیح و تطبیق کی بابت ہم پہلے بحث کر چکے ہیں) اس کے بعد حافظ نے وہ آثار ذکر کیے ہیں جن سے بلاد اسلامیہ میں بیس کے علاوہ بھی عمل کا ثبوت ملتا ہے۔ مثلاً اسود بن یزید نخعی (جنہوں نے باقرار مولانا مئوی حضرت عمر کا زمانہ بلاشبہ پایا ہے) وتر کے علاوہ چالیس رکعتیں پڑھتے تھے۔ نافع (تابعی) کا بیان ہے کہ میں نے لوگوں کو (یعنی صحابہ و تابعین کو) صرف انتالیس رکعتیں وتر کے سوا پڑھتے ہوئے دیکھا ہے۔ زراہ بن اوفی لوگوں کو بصرہ میں چونتیس رکعتیں وتر کے علاوہ پڑھاتے تھے۔ سعید بن جبیر (تابعی) چوبیس رکعتیں پڑھتے تھے اور ابو مجلز (تابعی) سولہ رکعتیں پڑھاتے تھے۔" (عون الباری مع نیل ص ۳۷۲ / ۴)

غور کیجئے اگر نواب صاحب کو یہ تسلیم ہے کہ عہد فاروقی میں خاص بیس ہی رکعت پر اجماع ہو گیا ہے اور اس کے بعد مسلمان خاص اسی عدد کے پابند رہے اور اس کے بعد مسلمان خاص اسی عدد کے پابند رہے اور اسی تعداد پر ان کا عمل ٹھہر گیا ہے تو پھر ان آثار کو پیش کرنے کا کیا مطلب ہے؟

اتنا ہی نہیں بلکہ نواب صاحب نے اس کے بعد سبل السلام شرح بلوغ المرام کے حوالہ سے علامہ محمد بن اسماعیل الامیر الیمنی کی یہ بات بھی نقل کر ہے کہ خاص بیس رکعت کی پابندی اور اس کے ادا کرنے کی مخصوص کیفیت کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

التزام "بدعت" ہے ۔ فرماتے ہیں :

قال السید العلامۃ محمد بن اسماعیل بن صلاح الامیر الیمنی فی سبل السلام شرح بلوغ المرام ان م اثبت صلوۃ التراویح و جعلھا سنۃ فی قیام رمضان استدل بحدیث جابر بن عبداللہ ان رسول اللہ ﷺ خرج فی شھر رمضان ثم انتظروہ من اللیلۃ القابلۃ فلم یخرج وقال انی خشیت ان یکتب علیکم الوتر رواہ ابن جان و لیس فی دلیل علی کیفیۃ ما یفعلونہ ولا کمیتہ فانھم یصلونھا جماعۃ عشرین رکعۃ یترحون بین کل رکعتین ...... ولیس فی العشرین روایۃ مرفوعۃ بل حدیث عائشۃ المتفق علیہ انہ ما کان یزید فی رمضان ولا غیر علی احدی عشرۃ رکعۃ فعرفت من ھذا ان صلوۃ التراویح علی ھذا الاسلوب الذی اتفق علیہ الاکثر بدعۃ نعم قیام رمضان سنۃ بلاخلاف والجماعۃ فی نافلتہ لا تنکر فقہ ائتم ابن عباس وغیرہ بہ ﷺ فی صلوٰۃ اللیل لکن جعل ھذہ الکیفیۃ والکھمۃ سنۃ والمحافظۃ علیھا ھوالذی نقول انہ بدعۃ انتھی ۔

یہ تو دوسروں کی عبارتیں ہیں۔ خود نواب صاحب کی "بات" سننا چاہتے ہو تو لو سنو ! فرماتے ہیں :

ولیس الکلام فی کون قیام رمضان سنۃ بل فی الصلوۃ التراویح بتکل الکیفیۃ والکمیۃ المعروفۃ لان المعھولتبین المسلمین من العوام والاعیان وھی لم تثبت بوجہ من الوجوہ المعتمدۃ علیھا ۔ (عون الباری مع نیل ص ۳۷۵ ج ٤)

www.sirat-e-mustaqeem.com

یعنی بحث نفس قیام رمضان کے سنت ہونے میں نہیں ہے (اس کا سنت ہونا تو تسلیم ہے) بلکہ گفتگو تراویح کی اس نماز کے بارے میں ہے جو ایک خاص کیفیت اور متعین عدد (بیس رکعت) کے ساتھ آج عوام و خواص مسلمانوں کا معمول بنی ہوئی ہے حالانکہ اس خاص کیفیت اور اس متعین عدد کے ساتھ یہ نماز کسی قابل اعتماد اور قابل اعتبار دلیل سے ثابت نہیں ہے۔

لیجئے "اجماع" تو بڑی بات ہے۔ نواب صاحب تو فرماتے ہیں کہ بیس رکعت اور اس کے ادا کرنے کی یہ کیفیت جس پر آج عام مسلمانوں کا عمل ہے کسی بھی معتبر دلیل سے ثابت نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود نواب صاحب بیس یا اس سے کم و بیش رکعتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے۔ فرماتے ہیں :

نعم تجوز صلوٰۃ التراویح وعدد الرکعات فیھا بزیادۃ و نقصان لکن لا یقال انھا سنۃ علی ھذہ الحالۃ الطاریۃ بل السنۃ الصحیحۃ المحکمۃ ماورد فی حدیث عائشۃ المذکور المروی فی الصحیح انتھی (عون الباری مع نیل ص ۶ ۷ ۳ ج ۴)۔

یعنی ہاں تراویح کی نماز پڑھنا بے شک صحیح ہے اور اس کی رکعتوں کی تعداد بھی کم و بیش جائز ہے، لیکن یہ نہ کہنا چاہیئے کہ اسی کیفیت و تعداد کے ساتھ ادا کرنا سنت ہے جو (عہد نبوی) کے بعد رائج ہوئی ہے۔ سنت صحیحہ ثابتہ تو وہی ہے جو صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (یعنی گیارہ رکعت مع وتر)۔

بتایئے ان صراحتوں کے ہوتے ہوئے بھی کوئی دیانت دار انسان یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ نواب صاحب تو بلا رد و انکار یہ تسلیم کرے ہیں کہ عہد فاروقی میں بیس رکعت تراویح پر اجماع ہو گیا ہے؟ ہم تو حیران ہیں کہ ایسے "ثقہ" لوگوں کی اس اندھیر اور دھاندلی پر اظہار افسوس بھی کریں تو کن لفظوں

www.sirat-e-mustaqeem.com

میں؟

قولہ : اس موقع پر ایک اور بات بھی عرض کر دینا مناسب ہے اور وہ یہ کہ بعض لوگوں نے بلا سند کے یہ ذکر کر دیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں بعض لوگ گیارہ پڑھتے تھے۔ مگر یہ بات بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے......(رکعات ص ۸۸)

ج : لیکن کیا اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب نہ تھا کہ یہ "بالکل بے اصل و بے بنیاد بات" جس نے "بلا سند کے" ذکر کر دیا ہے وہ آخر ہے کون؟ اس کا نام لیتے ہوئے مولانا شرماتے کیوں ہیں؟ بقول غالب :

ع کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

شاید آپ سمجھتے ہوں گے کہ وہ کوئی اہل حدیث ہوگا، یا کوئی معمولی حنفی ہوگا۔ جی نہیں ! نہ وہ اہل حدیث ہے اور نہ کوئی معمولی حنفی۔ وہ ہیں متحدہ ہندوستان کے مشہور اور نامور عالم اور حنفی مذہب کے زبردست حامی حضرت مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اور یہ بات انہوں نے اپنی کتاب "ما ثبت بالسنۃ" میں لکھی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

وروی انہ کان بعض السلف فی عھد عمر بن عبدالعزیز یصلون احدی عشرۃ رکعۃ للتشبہ برسول اللہ ﷺ انتھی۔

یعنی مروی ہے کہ بعض سلف حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے تاکہ ان کا عمل رسول اللہ ﷺ کے عمل کے مطابق اور مشابہ ہو۔

یصلون جمع کا صیغہ ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا کرنے والے متعدد حضرات تھے۔ نیز اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس عمل کا داعی اور محرک کوئی اجتہادی امر نہ تھا بلکہ محض رسول اللہ ﷺ کی سنت کا اتباع کا جذبہ ہی اس کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

یعنی بحث نفس قیام رمضان کے سنت ہونے میں نہیں ہے (اس کا سنت ہونا تو تسلیم ہے) بلکہ گفتگو تراویح کی اس نماز کے بارے میں ہے جو ایک خاص کیفیت اور متعین عدد (بیس رکعت) کے ساتھ آج عوام و خواص مسلمانوں کا معمول بنی ہوئی ہے حالانکہ اس خاص کیفیت اور اس متعین عدد کے ساتھ یہ نماز کسی قابل اعتماد اور قابل اعتبار دلیل سے ثابت نہیں ہے۔

لیجئے "اجماع" تو بڑی بات ہے۔ نواب صاحب تو فرماتے ہیں کہ بیس رکعت اور اس کے ادا کرنے کی یہ کیفیت جس پر آج عام مسلمانوں کا عمل ہے کسی بھی معتبر دلیل سے ثابت نہیں ہے، لیکن اس کے باوجود نواب صاحب بیس یا اس سے کم و بیش رکعتوں کو ناجائز نہیں سمجھتے۔ فرماتے ہیں:

نعم تجوز صلوٰۃ التراویح وعدد الرکعات فیھا بزیادۃ و نقصان لکن لا یقال انھا سنۃ علی ھذہ الحالۃ الطارئۃ بل السنۃ الصحیحۃ المحکمۃ ما ورد فی حدیث عائشۃ المذکور المروی فی الصحیح انتھی (عون الباری مع نیل ص ۳۷٦ ج ۴)۔

یعنی ہاں تراویح کی نماز پڑھنا بے شک صحیح ہے اور اس کی رکعتوں کی تعداد بھی کم و بیش جائز ہے، لیکن یہ نہ کہنا چاہیئے کہ اسی کیفیت و تعداد کے ساتھ ادا کرنا سنت ہے جو (عہد نبوی) کے بعد رائج ہوئی ہے۔ سنت صحیحہ ثابتہ تو وہی ہے جو صحیح بخاری وغیرہ میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا سے مروی ہے اور جس کا ذکر پہلے ہو چکا ہے۔ (یعنی گیارہ رکعت مع وتر)۔

بتایئے ان صراحتوں کے ہوتے ہوئے بھی کوئی دیانت دار انسان یہ کہنے کی جرأت کر سکتا ہے کہ نواب صاحب تو بلا رد و انکار یہ تسلیم کرے ہیں کہ عہد فاروقی میں بیس رکعت تراویح پر اجماع ہو گیا ہے؟ ہم تو حیران ہیں کہ ایسے "ثقہ" لوگوں کی اس اندھیر اور دھاندلی پر اظہار افسوس بھی کریں تو کن لفظوں

www.sirat-e-mustaqeem.com

میں ؟

قولہ : اس موقع پر ایک اور بات بھی عرض کر دینا مناسب ہے اور وہ یہ کہ بعض لوگوں نے بلا سند کے یہ ذکر کر دیا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کے زمانے میں بعض لوگ گیارہ پڑھتے تھے۔ مگر یہ بات بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے...... (رکعات ص ۸۸)

ج : لیکن کیا اس موقع پر یہ بتا دینا مناسب نہ تھا کہ یہ "بالکل بے اصل و بے بنیاد بات" جس نے "بلا سند کے" ذکر کر دیا ہے وہ آخر ہے کون ؟ اس کا نام لیتے ہوئے مولانا شرماتے کیوں ہیں ؟ بقول غالبؔ :

ع کچھ تو ہے جس کی پردہ داری ہے

شاید آپ سمجھتے ہوں گے کہ وہ کوئی اہل حدیث ہوگا، یا کوئی معمولی حنفی ہوگا۔ جی نہیں ! نہ وہ اہل حدیث ہے اور نہ کوئی معمولی حنفی۔ وہ ہیں متحدہ ہندوستان کے مشہور اور نامور عالم اور حنفی مذہب کے زبردست حامی حضرت مولانا شیخ عبدالحق محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ اور یہ بات انہوں نے اپنی کتاب "ما ثبت بالسنۃ" میں لکھی ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں :

وروی انه كان بعض السلف في عهد عمر بن عبدالعزيز يصلون احدى عشرة ركعة للتشبه برسول الله ﷺ انتهى -

یعنی مروی ہے کہ بعض سلف حضرت عمر بن عبدالعزیز کے عہد میں گیارہ رکعت پڑھتے تھے تاکہ ان کا عمل رسول اللہ ﷺ کے عمل کے مطابق اور مشابہ ہو۔

یصلون جمع کا صیغہ ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایسا کرنے والے متعدد حضرات تھے۔ نیز اس عبارت سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اس عمل کا داعی اور محرک کوئی اجتہادی امر نہ تھا بلکہ محض رسول اللہ ﷺ کی سنت کا اتباع کا جذبہ ہی اس کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

محرک اور داعی تھا۔

شیخ موصوف کی علمی جلالت کا اندازہ کرنا ہو تو ندوۃ المصنفین دہلی کی شائع کردہ کتاب "حیات شیخ عبدالحق محدث دہلویؒ" کا مطالعہ کیجئے۔ تقریباً چار سو صفحے کی یہ مبسوط کتاب شیخ موصوف ہی کے حالات و سوانح پر لکھی گئی ہے۔ اس موقع پر ہم اسی کتاب سے کچھ عبارتیں پیش کرتے ہیں اس کتاب کے مصنف خلیق احمد صاحب نظامی کتاب کے شروع میں لکھتے ہیں :

"حضرت شیخ عبدالحق محدث دہلوی کو اسلامی ہند کی علمی اور مذہبی تاریخ میں ایک خاص اہمیت اور عظمت حاصل ہے۔ تقریباً نصف صدی تک دہلی میں ان کی خانقاہ علم و فضل کا گہوارہ اور ارشاد و تلقین کا مرکز رہی ہے۔ ہزاروں تشنگان علم نے وہاں آکر اپنی پیاس بجھائی ہے اور سینکڑوں گم گشتگان علم نے وہاں آ کر روشنی حاصل کی ہے"۔

(صفحہ ۳)۔

یہی نظامی صاحب ان کی تصانیف کی نسبت لکھتے ہیں :

"شیخ عبدالحق محدث دہلوی اپنی تصانیف کا مواد بڑی تلاش اور تحقیق سے جمع کرتے تھے۔ انہوں نے کبھی ایسے موضوع پر قلم نہیں اٹھایا جس کا گہری نظر سے مطالعہ نہ کیا ہو اور جس کا ہر ہر پہلو پوری طرح ان کے سامنے نہ ہو۔ تلاش و تحقیق کا یہ جذبہ بہت حد تک ان کی "محدثانہ تربیت" کی پیداوار تھا (ص ۳۰۳)

ان کے حافظہ کی نسبت لکھتے ہیں :

"شیخ محدث کو اپنے تحقیقی کام میں جس چیز سے سب سے زیادہ مدد ملی وہ ان کا حافظہ تھا جس چیز کو ایک مرتبہ پڑھ لیا وہ نقش کالحجر ہو گئی۔ حد

www.sirat-e-mustaqeem.com

یہ ہے کہ فرمایا کرتے تھے کہ فقیر کو اپنے دودھ کا چھٹنا اس طرح یاد ہے جیسے کل کی بات...... فقیر را حالت انفطام خود کہ مدت عمر دو سال یا دو نیم خواہد بود آنچناں در خاطر است کہ گویا حکایت دیروز است۔ (شرح سفر السعادت حیات شیخ عبدالحق ص ۲۰۴)۔

بتائیے ایسے صاحب علم و دیانت اور صاحب تلاش و تحقیق اور صاحبِ حفظ و ضبط کے متعلق یہ کیسے گمان کر لیا جائے کہ اس نے اپنی کتاب میں پورے وثوق کے ساتھ ایک ایسی بات ذکر کر دی ہے جو بقول مولانا مئوی "بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے"۔ بالخصوص ایسی حالت میں جب کہ وہ حنفی مذہب کی حمایت میں پوری طرح سرگرم اور مستعد تھے جیسا کہ ان کی کتابیں شاہد ہیں۔ خود تراویح کے مسئلہ میں بھی انہوں نے بیس ہی رکعات کو صحابہ و تابعین وغیرہم کا مشہور عمل قرار دیا ہے۔ مشکوۃ کی فارسی شرح اشعۃ اللمعات اور عربی شرح لمعات التنقیح میں انہوں نے اختلافی مسئل کے متعلق حنفی مذہب ہی کی تائید و توثیق کی ہے۔ لمعات کے بارے میں شیخ دہلوی کے سوانح نگار خلیق احمد صاحب نظامی لکھتے ہیں:

لمعات میں لغوی و نحوی مشکلات اور فقہی مسائل کو نہایت عمدگی سے حل کیا گیا ہے۔ علاوہ ازیں احادیث سے فقہ حنفی کی تطبیق نہایت کامیابی کے ساتھ کی گئی ہے۔ خود فرماتے ہیں کہ اس شرح کے مطالعہ سے معلوم ہوگا کہ حضرت امام شافعی اصحاب الرائے میں سے ہیں اور حضرت امام اعظمؒ اصحاب ظواہر میں سے۔ (حیات شیخ عبدالحق ص ۱۶۹)۔

(تنبیہ : شیخ دہلوی کی یہ بات جہاں ان کے غلو اور تشدد کو ظاہر کر رہی ہے وہیں ان علماء احناف کے لیے قابل توجہ ہے جو اہل حدیث کو طنزاً "اصحاب ظواہر" کہتے

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہیں)۔

سفر السعادت ، مولانا مجد الدین فیروز آبادی صاحب قاموس کی تصنیف ہے۔اس میں رسول مقبول ﷺ کی وہ احادیث جو عبادات ، احوال ومعاش سے متعلق ہیں جمع کی گئیں ہیں۔اس کی شرح شیخ دہلویؒ نے کی ہے۔اس کی شرح کی نسبت نظامی صاحب لکھتے ہیں :

”شرح سفر السعادت تین حصوں پر منقسم ہے۔ پہلے حصہ میں مولانا فیروز آبادی کی بیان کردہ احادیث پر محدثانہ انداز میں بحث کی گئی ہے اور ہر ایک حدیث کے اسناد ورجال کو معلوم کیا گیا ہے۔ دوسرے حصے میں مجتہدین پر بحث ہے خصوصیت کے ساتھ حنفی مذہب کے اصولوں کی حمایت کی گئی ہے یہ کتاب کا خاص حصہ ہے اور حقیقت میں سفر السعادت کی شرح لکھنے کا اصلی سبب بھی یہی ہے۔ تیسرے حصہ میں شرعی احکام کو تفصیل کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔،،(ص ۲۷ او ص ۱۷۳)

حنفی مذہب کی حمایت کے اسی جوش وجذبہ کا نتیجہ ہے کہ ان کتابوں کے علاوہ شیخ دہلوی مرحوم نے ایک مفصل کتاب اسی موضوع پر لکھ ڈالی ہے۔اس کا نام ہی رکھا ہے : ”فتح المنان فی تائید مذہب النعمان“۔اس کتاب میں مختلف عنوانات کے ماتحت ان حدیثوں کو جمع کیا ہے جن سے بظاہر حنفی مذہب کی تائید ہوتی ہے۔ پھر چاروں آئمہ کے منضبط کئے ہوئے مسائل کو بیان کر کے ان میں محاکمہ کیا ہے اور اس ”محاکمہ“ میں دوسرے ائمہ کے مقابلے میں امام ابو حنیفہ ہی کے مسلک کو ترجیح دی ہے۔(دیکھو حیات شیخ عبد الحق ص ۱۷۹)۔

اسی واسطے نواب صاحب ان کی نسبت لکھتے ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

فقیہ حنفی وعلامہ دین حنیفی است اما بہ محدث مشہور راست دستگاہش در فقہ بیشتر از مہارت در علوم سنت سنیہ است ولہذا جانب داری اہل الرائے جانب او گرفتہ معہذا جاہا حمایت سنت صحیح نیز مودہ طالب علم رابا ید کہ در تصانیف وے خذ ما صفا ودع ما کدر پیش نظر وارد وزلات تقلید اور ابر محال نیک فردو آرداز سوئے ظن در حق چنین بزرگواراں خودرادور گرداند جنود الابرار بحوالہ حیات شیخ عبدالحق ص ۲۹۱)

حنفی مذہب کے فقیہ اور دین کے بڑے عالم ہیں ۔ محدث کے لقب سے مشہور ہیں ۔ حدیث اور سنت کے علوم سے زیادہ ان کو فقہ میں مہارت ہے۔ اسی وجہ سے اہل الرائے (احناف) کی جانبداری کی راہ انہوں نے اختیار کی ہے لیکن اسکے باوجود بعض مسئلوں میں سنت صحیحہ کی بھی حمایت کی ہے۔ طالبعلم کو چاہیئے کہ ان کی تصانیف میں خذ ما صفا ودع ما کدر کے اصول کو نظر کے سامنے رکھے (یعنی جو صاف ہو اس کو لے لے اور جو گدلا ہو اس کو چھوڑ دے)۔ اور ان کی تقلیدی لغزشوں کو اچھے معنی پر محمول کرے۔ ایسے بزرگوں کے حق میں بدگمانی کرنے سے بچے۔

بقول جناب نواب صاحب "باہا حمایت سنت صحیحہ نیز نمودہ" (بعض جگہوں میں سنت صحیحہ کی بھی حمایت کی ہے) غالباً انہی جگہوں میں سے یہ مقام بھی ہے جہاں شیخ دہلوی موصوف نے اس کا اقرار فرمایا ہے کہ سلف میں ایسے لوگ بھی تھے جو رسول اللہ ﷺ کی سنت کی اتباع میں تراویح کی گیارہ ہی رکعتیں (وتر

www.sirat-e-mustaqeem.com

سمیت) پڑھتے تھے۔ مولانا مئوی ہزار اس کا انکار کریں مگر شیخ عبدالحق محدث دہلوی جیسے حنفی عالم کے اس اقرار کے بعد اہل حدیث کی الزامی حجت اپنی جگہ جوں کی توں قائم ہے۔ مولانا مئوی نے اس روایت کے "بالکل بے اصل و بے بنیاد" ہونے کی دلیل یہ دی ہے کہ قیام اللیل میں صاف صاف مذکور ہے کہ عمر بن عبدالعزیز نے قاریوں کو حکم دیا تھا کہ وہ چھتیس تراویح اور تین وتر پڑھا کریں۔ اور داؤد بن قیس کا بیان ہے کہ میں نے ان کے زمانے میں لوگوں کو چھتیس رکعت تراویح اور تین رکعت وتر پڑھتے دیکھا ہے۔

لیکن مولانا مئوی ہی نے اس کے بعد اسی قیام اللیل کے حوالہ سے عمرو بن مہاجر کا جو بیان نقل کیا ہے اس سے صاف ثابت ہو جاتا ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز نے جو چھتیس رکعت اور وتر سمیت انتالیس رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا تو وہ کوئی قطعی حکم نہ تھا۔ کیونکہ عمرو بن مہاجر کا بیان یہ ہے کہ حضرت عمر بن عبدالعزیز کی موجودگی ہی میں ان کی عام رعیت رمضان میں تیس رکعتوں کے ساتھ قیام کرتی تھی۔ اس روایت میں وتر کا ذکر نہیں ہے۔ اگر اس کے ساتھ تین رکعت وتر بھی ملا لیجئے تو زیادہ سے زیادہ تینتیس رکعتیں ہوں گی حالانکہ حکم تھا انتالیس رکعتوں کے پڑھنے کا۔ تو اسی طرح اگر کچھ لوگ تشبہا برسول اللہ ﷺ گیارہ رکعتیں بھی پڑھتے رہے ہوں تو اس میں کیا استحالہ اور تناقض ہے؟ کچھ لوگوں کے تیس یا انتالیس رکعتیں پڑھنے سے دوسروں کے گیارہ رکعت پڑھنے کی روایت کا "بالکل بے اصل و بے بنیاد" ہونا کیسے لازم آتا ہے؟

ایک لطف کی بات اور اس کا جواب : خاص بیس رکعت پر اجماع اور اسی پر عمل کے استقرار (ٹھہراؤ) کا بطلان ثابت کرنے کے لئے تحفة

www.sirat-e-mustaqeem.com

الاحوذی میں جو آثار پیش کئے گئے ہیں ان کی نسبت مولانا مئوی کو "بڑے لطف کی ایک بات" سوجھی ہے۔ وہ بات آپ بھی سنئے اور لطف اٹھایئے۔ فرماتے ہیں :

"پھر بڑے لطف کی ایک بات یہ ہے کہ اس دعوی کی مخالفت میں جتنی روایتیں اور اقوال پیش کئے گئے ہیں ان سب میں بیس سے زائد رکعتوں کا ذکر ہے اور ایک قول کے سوا بیس سے کم کا کوئی بھی قول نہیں ہے"۔ (رکعات ص ۸۶)

ج : لیکن بیس سے کم کا جو "ایک قول" ہے اس کی قائل بھی خیر القرون کی ایک جماعت تھی۔ وہ محض کسی ایک فرد کا انفرادی قول و عمل نہیں ہے جیسا کہ حضرت ابو مجلز رحمہ اللہ کے اثر پر بحث کے ذیل میں گذر چکا ہے۔ اس لئے مجھے کہنے دیجئے کہ اس موقع پر سب سے بڑھ کر جو بات لطف کی تھی اس کا ذکر تو آپ بھول ہی گئے۔ ورنہ "قند مکرر" کا مزہ آجاتا۔ وہ یہ کہ ان پیش کردہ روایتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ جس طرح بیس سے زائد پر عمل کرنے والے بہت سے حضرات تھے، اسی طرح بیس سے کم پر عمل کرنے والوں کی بھی ایک جماعت تھی گویا سلف امت صرف بیس ہی رکعت کے پابند نہ تھے، بلکہ بیس سے زائد پر بھی ان کا عمل رہا ہے اور بیس سے کم پر بھی۔ مولانا مئوی کو خود بھی اس کا اعتراف ہے، مگر لطف کی بات یہ ہے کہ اس کے باوجود دعوی کو بھی حق اور صواب ہی سمجھ رہے ہیں کہ مسلمانوں کا عمل تو بس بیس ہی رکعت پر "ٹھہر گیا تھا" یعنی نہ اس سے زائد پڑھتے تھے اور نہ اس سے کم۔

ع کوئی بتلاؤ کہ ہم بتلائیں کیا؟

مولانا مئوی کا ایک نیا دعوی اور اس کا جواب : اس لطیفہ کا ذکر کرنے کے بعد مولانا مئوی نے اس پر ایک نیا دعوی متفرع کیا ہے۔ لکھتے ہیں :

www.sirat-e-mustaqeem.com

"لہذا اگر کوئی یہ دعوی کردے کہ حضرت عمر کے زمانے سے اس بات پر اجماع واتفاق ہے کہ تراویح کی رکعتیں کم از کم بیس ہیں یا یوں کہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد سے اس بات پر سب کا اتفاق واجماع ہے کہ تراویح کی رکعتیں بیس یا بیس سے زائد ہیں تو اہل حدیث کے پاس اس کا کیا جواب ہے ؟۔(رکعات ص ٨٦)

ج : اہلحدیث کے پاس اس کے متعدد جواب ہیں سنیئے :

اولاً آپ کا یہ دعوی مبہم ہے اس کی ذرا وضاحت کیجئے کیا آپ کا مطلب یہ ہے کہ "تراویح کی رکعتیں بیس یا بیس سے زائد ہیں"۔ ان دونوں عددوں کی نسبت حضرت عمرؓ ہی کے زمانہ میں سب کا اتفاق واجماع ہو گیا تھا اور یہی اجماع ان کے زمانے کے بعد بھی قائم رہا؟ یا یہ مطلب ہے کہ حضرت عمرؓ کے زمانے میں تو صرف بیس ہی رکعت پر اجماع ہوا تھا، لیکن ان کے زمانے کے بعد بیس سے زائد پر بھی اجماع ہو گیا ہے۔

اگر آپ پہلی صورت کے مدعی ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ آپ یہ تسلیم کر رہے ہیں کہ جن روایتوں میں بیس سے زائد رکعتوں کے پڑھنے کا ذکر ہے وہ حضرت عمرؓ کے زمانہ کو بھی شامل ہیں۔ یعنی حضرت عمرؓ کے زمانے میں بھی لوگ بیس رکعت سے زیادہ تراویح پڑھتے تھے۔ حالانکہ اس سے پہلے آپ بار بار اس کا انکار کر چکے ہیں، بلکہ اس کا مذاق اڑا چکے ہیں۔ تو آپ کے دونوں کلاموں میں اختلاف وتدافع ہوا۔ اس کا آپ کے پاس کیا جواب ہے ؟

اور اگر آپ دوسری صورت کے مدعی ہیں تو یہ صورت دو شقوں کو شامل ہے۔ پہلی شق یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے عہد میں صرف بیس رکعت پر اجماع ہوا اور دوسری شق یہ ہے کہ ان کے زمانے کے بعد بیس سے زائد پر اجماع ہو گیا۔ تو

www.sirat-e-mustaqeem.com

گذارش یہ ہے کہ اس تفصیل کی آپ کے پاس کیا دلیل ہے؟ اس کے علاوہ پہلی شق کا بطلان ہم پچھلے صفحات میں ثابت کر چکے ہیں، اور دوسری شق کا بطلان خود آپ کے اس اقرار سے واضح ہے کہ بیس سے کم پڑھنے کا بھی ایک قول موجود ہے اور اس قول پر سلف کی ایک جماعت عمل پیرا تھی۔ باصول حنفیہ کسی ایک اہل اجماع کی مخالفت سے اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ چہ جائیکہ ایک جماعت اس کی مخالف ہو۔ چنانچہ توضیح میں ہے:

وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي احد من اهله لا يكون اجماعا انتهى (توضيح مع تلويح ص ٥٠٧ ج ٢ طبع مصر)

ابن امیر الحاج شرح التحریر میں لکھتے ہیں:

فما دام واحد من اهل الاجماع مخالفا لم ينعقد الاجماع لاحتمال ان يكون الحق معه لان المجتهد يخطئ و يصيب (ص ٩٥ ج ٢)

یعنی اہل اجماع میں سے اگر ایک شخص بھی مخالف ہو تو اجماع منعقد نہیں ہوتا۔ اس لئے کہ ہو سکتا ہے حق اسی کے ساتھ ہو جو اکیلا ہے"۔

ثانیاً جس طرح آپ نے یہ دعوی کیا ہے کہ ایک قول کے سوا بیس سے کم کا کوئی بھی قول نہیں ہے اور بلاد اسلامیہ میں بیس یا بیس سے زائد رکعتوں پر مساجد میں برابر عمل ہوتا رہا ہے۔ ٹھیک اسی طرح سے فرض نمازوں کے بعد دعا مانگنے کی مروجہ ہیئت کا التزام کر لینے کی نسبت بھی کسی نے اجماع اور تعامل ہی کا دعوی کیا ہے جیسا کہ علامہ شاطبی لکھتے ہیں:

www.sirat-e-mustaqeem.com

فزعم انه مازال معمولا به في جميع اقطار الارض او في جلها من الائمة في مساجد الجماعات من غير نكير ابي عبدالله ثم اخذ في ذمه (كتاب الاعتصام الجزء الاول ص ۲۹۱)

یعنی اس کا زعم ہے کہ دعا کے اس مخصوص طریقہ پر تمام یا کم از کم اکثر بلاد اسلامیہ کی مساجد میں برابر عمل ہوتا چلا آرہا ہے سوائے ایک شخص ابو عبداللہ کے کسی نے بھی اس پر کبھی کوئی اعتراض نہیں کیا۔ اس کے بعد اس (زاعم) نے ابو عبداللہ کی مذمت کی ہے" علامہ شاطبیؒ اس قول کے نقل کرنے کے بعد اس کی تردید میں فرماتے ہیں :

وهذا النقل تهور بلا شك لانه نقل اجماع يجب على الناظر فيه والمحتج به قبل التزام عهدته ان يبحث منه بحث اصل عن الاجماع لانه لابد من النقل عن جميع المجتهدين من هذه الامة من اول زمان الصحابة رضى الله عنم الى الان وهذا امر مقطوع به ولا خلاف انه لا اعتبار باجماع العوام وان ادعوا الامامة انتهى (كتاب الاعتصام ص ۲۹۲ ج ۱)

یعنی یہ بات جو نقل کی گئی ہے بلاشبہ بڑی جسارت کی ہے کیونکہ یہ اجماع کا دعوی ہے۔ اجماع کا دعوی کرنے والے اور اس سے حجت پکڑنے والے پر لازم ہے کہ اس ذمہ داری کا بوجھ اٹھانے سے پہلے وہ نفس اجماع کی حقیقت کو سمجھے۔ اس لئے کہ اجماع کے لئے ضروری ہے کہ صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کے اول زمانے سے لے کر آج تک اس امت محمدیہ ﷺ میں جتنے مجتہد ہوئے ہیں، ان سب سے یہ بات منقول ہو۔ اجماع کے انعقاد کے لئے یہ امر قطعی ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ عوام کے اجماع کا کوئی اعتبار نہیں ہے، اگرچہ وہ امامت کا

www.sirat-e-mustaqeem.com

دعوی کریں"۔

علامہ شاطبیؒ کے اس قول کے بموجب مولانا مئوی پر واجب ہے کہ وہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے زمانے سے لے کر آج تک یا کم از کم حضرت عمرؓ کے زمانہ ہی میں تمام دنیائے اسلام میں (صرف مدینہ میں نہیں) جتنے مجتہد گذرے ہیں (صرف چند حضرات کا نام بتا دینا کافی نہیں ہے) ہر ایک سے اس کا ثبوت پیش کریں کہ ان کے نزدیک "تراویح کی رکعتیں بیس سے کم نہیں ہیں"۔ کیونکہ اجماع کی تعریف ہی یہ کی گئی ہے:

اتفاق مجتهدی عصر من امة محمد ﷺ علی امر شرعی

(التحریر لابن الهمام باب الاجماع)

اس کی شرح میں ہے:

فاتفاق مجتھدی عصر یفید اتفاق جمیعھم ای اشتراکھم فی ذلک الامر المجمع علیہ فخرج ما اتفق علیہ بعضھم کما ھو قال الجمھور انتھی (شرح التحریر لابن الحاج ص ۸۰ ج ۳)۔

یعنی کسی زمانے کے تمام مجتہدین امت محمد ﷺ کا کسی امر شرعی پر اتفاق کر لینا اس کو اجماع کہتے ہیں۔ بعض مجتہدین امت کے کسی بات پر متفق ہو جانے کو باصطلاحِ اصول اجماع نہیں کہیں گے۔ یہی جمہور کا مذہب ہے اور "اتفاق کر لینے" کا مطلب یہ ہے کہ سب مجتہدین اس اجماعی امر میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہوں"۔

ظاہر ہے کہ مولانا مئوی نے جس اجماع کا دعوی کیا ہے اس سے مراد "اجماع سکوتی" ہے۔ اجماع سکوتی کے انعقاد و اعتبار کی بابت شرح ابن امیر الحاج للتحریر میں سات شرطیں مذکور ہیں۔ منجملہ ان کے ایک شرط یہ لکھی ہے:

ثانیها ان یعلم انه بلغ جمیع اهل العصر ولم ینکر واوالا فلا

www.sirat-e-mustaqeem.com

یکون الاجماع السکوتی قال الصیر فی وغیرہ (ج ۳ ص ۱۰۵)

یعنی دوسری شرط یہ ہے کہ اس بات کا علم ہونا چاہیئے کہ جس امر پر اجماع ہوا ہے وہ اس زمانے کے تمام لوگوں کو پہنچا اور انہوں نے اس پر کوئی انکار نہیں کیا۔ اگر اس کا علم نہیں ہے تو وہ اجماع سکوتی نہیں ہوگا"۔ اس عبارت میں "ان یعلم" اور بلغ جمیع اہل العصر" کے الفاظ خاص طور سے قابل غور ہیں۔ امام شافعی فرماتے ہیں :

لا یکون لاحد ان یقول اجمعوا حتی یعلم اجماعھم فی البلدان (مجموعة الحدیث النجدیه ص ۵۵۳) یعنی کسی کے لئے یہ کہنے کی گنجائش نہیں ہے کہ فلاں بات پر اجماع ہے تاوقت یہ کہ وہ یہ جان نہ لے کہ اس پر تمام بلاد اسلامیہ کے لوگوں کا اتفاق ہے"۔

ثالثاً صرف اس بنا پر کہ ان روایتوں سے بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کا ثبوت ہوتا ہے۔ اور اس کے خلاف کا آپ کو علم نہیں ہے۔ بیس یا بیس سے زائد رکعتوں کی نسبت اجماع منعقد ہو جانے کا دعویٰ کر دینا ائمہ اسلام کے نزدیک باطل ہے۔ حافظ ابن القیم رحمہ اللہ کتاب الصلوۃ میں لکھتے ہیں

وقد انکر الائمة کالامام احمد و الشافعی وغیرھما ھذہ الاجماعات التی حاصلھا عدم العلم بالخلاف لا العلم بعدم الخلاف فان ھذا مما لا سبیل الیه الا فیما علم بالضرورة ان الرسول جاء به اھ ۔ (مجموعة الحدیث النجدیه ص ۵۵۲) ۔

یعنی ائمہ اسلام جیسے امام احمد و امام شافعی وغیر ہما نے ایسے اجماعوں کا انکار کر دیا ہے جن کی بنیاد اس بات پر ہے کہ خلاف کا علم نہیں ہے۔ یہ نہیں کہ عدم خلاف کا علم ہو کیونکہ یہ بات تو صرف انہی چیزوں میں ہو سکتی ہے جن کے متعلق بالبداہت

www.sirat-e-mustaqeem.com

معلوم ہے کہ یہ رسول اللہ ﷺ کی لائی ہوئی ہیں۔

امام شافعی فرماتے ہیں : ما لا یعلم فیه خلاف فلیس اجماعاً اه (مجموعة الحدیث النجدیه ص ۵۵۳) یعنی جس بات کے بارے میں کسی کی مخالفت نہ معلوم ہو تو وہ اجماع نہیں ہے"۔

حافظ ابن القیم امام احمد کے متعلق لکھتے ہیں :

قال فی روایة ابی طالب هذا کذب ما اعلمه ان الناس مجمعون ولکن یقول ما اعلم فیه اختلافا فهو احسن من قوله اجماع الناس وقال فی روایة ابی الحارث لا ینبغی لاحد ان یدعی الاجماع لعل الناس اختلفوا انتهی (مجموعة الحدیث النجدیه ص ۵۵۳)

یعنی بروایت ابو طالب امام احمد سے منقول ہے کہ کہ (جس امر کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہو اس کی نسبت) یہ کہ دینا جھوٹ ہے کہ میرے علم میں لوگوں نے اس پر اجماع کیا ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں یہ کہنا بہتر ہے کہ میں اس میں کسی کا اختلاف نہیں جانتا۔ انہی امام احمد سے بروایت ابو الحارث منقول ہے کہ کسی شخص کے لئے مناسب نہیں ہے کہ (اختلاف کا علم نہ ہونے کی صورت میں) اجماع کا دعوی کر دے کیونکہ ہو سکتا ہے لوگوں نے اختلاف کیا ہو (لیکن اس کو اس کا علم نہ ہوا ہو)۔

رابعاً اجماع کے اس دعوے کا مقصد دراصل گیارہ رکعت تراویح کی مسنونیت کا انکار ہے۔ یا کم از کم یہ کہ اب یہ قابل عمل نہیں ہے۔ حالانکہ آنحضرت ﷺ کے عمل سے بلا نسخ و تبدیل قطعاً ثابت ہے خود علماء احناف کو بھی اس کا ثبوت تسلیم ہے جیسا کہ مفصل اور مدلل طور پر اس کا بیان گذر چکا۔ اس

www.sirat-e-mustaqeem.com

لئے اجماع کا یہ دعویٰ اسی قبیل سے ہے جس کا ذکر حافظ ابن القیم نے اپنی کتاب الصلوۃ میں ان لفظوں کے ساتھ کیا ہے لکھتے ہیں :

وقد اتخذ كثير من الناس دعوى النسخ والاجماع سلما الى ابطال كثير من السنن الثابتة عن رسول الله ﷺ سنة صحيحة ابداً بدعوى الاجماع ولا دعوى النسخ الى ان يوجد ناسخ صحيح صريح متاخر نقلته الائمة و حفظته اذ محال على الامة ان تضيع الناسخ الذى يلزمها حفظه وتحفظ المنسوخ الذى قد بطل العمل به ولم يبق من الدين و كثير من المولدة متعصبين ذا أوا حديثا يخالف مذهبم يتلقونه بالتاويل و حمله على خلاف ظاهره ما وجدوا اليه سبيلا فاذا جائهم من ذلك ما يغلبهم فزعو الى دعوى الاجماع على خلافه فان رأوا من الخلاف ما لا يمكنهم معه دوى الاجماع فزعوا الى القول بانه منسوخ وليست هذه طريق ائمة الاسلام بل ائمة الاسلام كلهم على خلاف هذا لطريق وانهم اذا وجد والرسول ﷺ سنة صحيحة صريحة لم يبطلوها بتاويل ولا دعوى اجماع ولا نسخ والشافعي واحمد من اعظم الناس انكار لذلك وبالله التوفيق انتهى (مجموعة الحديث النجديه ص ٥٧٥ و ص ٥٧٦)

ترجمہ بہت سے لوگوں نے نسخ اور اجماع کے دعووں کو بہت سی ایسی سنتوں کے ابطال کا ذریعہ بنالیا ہے جو رسول اللہ ﷺ سے ثابت ہیں۔ حالانکہ یہ کوئی معمولی بات نہیں ہے۔ رسول اللہ ﷺ کی کوئی سنت صحیحہ اجماع اور نسخ کے دعووں کی

www.sirat-e-mustaqeem.com

وجہ سے اس وقت تک کبھی بھی ترک نہیں کی جا سکتی جب تک کوئی صحیح اور صریح ناسخ نہ پایا جائے۔ ایسا ناسخ جس کو ائمہ دین نے نقل کیا ہو اور محفوظ رکھا ہو۔ کیونکہ یہ محال ہے کہ امت اسلامیہ ناسخ کو تو ضائع کر دے جس کی حفاظت ضروری تھی اور منسوخ کو محفوظ رکھے جو اب عمل کے قابل نہیں ہے۔ اور نہ اس کا شمار اب دین کے احکام و اعمال میں ہے بہت سے متعصب آدمیوں کا یہ حال ہے کہ جب کسی حدیث کو اپنے مذہب کے خلاف دیکھتے ہیں تو تاویل کر کے اور اس کے ظاہر مدلول کے خلاف معنی مراد لے کر اس کو اپنے مطلب کے موافق بنانے کی کوشش کرتے ہیں جب اس سے عاجز آجاتے ہیں تو اس حدیث کے خلاف اجماع کا دعوی کر دیتے ہیں اور اگر اس کی کوئی بھی گنجائش نہیں پاتے تو پھر کہہ دیتے ہیں کہ یہ حدیث منسوخ ہے۔ یہ طریقہ ائمہ اسلام کا کبھی نہ تھا۔ تمام ائمہ اس کے مخالف رہے ہیں وہ لوگ جب کبھی رسول اللہ ﷺ کی کوئی صحیح اور صریح سنت پا جاتے تھے تو اس کو نہ تاویل سے باطل کرنے کی کوشش کرتے تھے اور نہ نسخ و اجماع کے دعووں سے ۔ امام شافعی اور امام احمد نے سب سے بڑھ کر اس طریقہ کا انکار کیا ہے۔"

دیکھئے حافظ ابن القیم نے مولانا مئوی جیسے متعصب لوگوں کی ذہنیتوں کی کسی نشاندہی کی ہے۔ اللہ تعالی ہر مسلمان کو اس فتنہ سے بچائے۔

بہر حال ایسے اجماع اور نسخ کے دعووں کی بنا پر گیارہ رکعت تراویح جو رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بالیقین ثابت ہے کبھی بھی ترک نہیں کی جا سکتی خواہ اس پر کسی کے عمل کرنے کا ہم کو علم ہو یا نہ ہو۔ حافظ ابن القیم اسی کتاب الصلوۃ میں ایک جگہ لکھتے ہیں :

واما ماقامت الادلة الشرعيه عليه فلا يجوز لاحد ان ينفي

www.sirat-e-mustaqeem.com

حكمه لعدم علمه بمن قال به فان الدليل يجب اتباع مدلوله وعدم العلم بمن قال به لا يصح ان يكون معارضابوجه ما فهذاطريق جميع الائمة المقتدى بهم ۔ (مجموعة الحديث النجديه ص ٥٥٢)

یعنی جس امر کا ثبوت کسی دلیل شرعی سے ہو جائے اس کی نسبت یہ بات کسی کے لئے جائز نہیں ہے کہ اس کی نفی اس لئے کر دے کہ اس پر کسی کے عمل کرنے اور اس کے قائل ہونے کا اس کو علم نہیں ہوا۔ کیونکہ دلیل کے مدلول کی اتباع واجب ہے اس کے مطابق کسی کے قول و عمل کا علم نہ ہونا اس دلیل کا معارض کسی طرح نہیں ہو سکتا۔ یہی طریقہ ان تمام ائمہ کا رہا ہے جن کی اقتدا کی جاتی ہے۔

افادات علامہ ابن حزمؒ : اجماع کے ایسے دعووں کی علامہ ابن حزم اندلسی نے بھی الاحکام فی اصلول الاحکام میں تفصیل کے ساتھ نہایت پر زور طریقہ پر تردید کی ہے اس کتاب کا چوتھا حصہ ص ۱۷۲ سے ۱۹۰ تک ملاحظہ فرمائیں۔ ذیل میں ہم چند عبارتیں اختصار کا لحاظ کرتے ہوئے اس کتاب سے نقل کر دیتے ہیں جن سے اندازہ ہو سکے گا کہ علامہ موصوف کی اس باب میں کیا تحقیق ہے :

صحیح اور معتبر و مستند اجماع کی تفصیل بیان کرنے کے بعد اس اجماع کا ذکر کیا ہے جو اس وقت زیر بحث ہے۔ لکھتے ہیں :

ثم حدث بع د قرن الرابع طائفة قلت مبالاتها بها تطلق به السنتها فی دين الله تعالى ...... نصر التقليد من لا يغنى عنهم من الله شيئا من ابى حنيفة و مالك و الشافعی رحمهم الله الذين قد برأوا اليهم عماهم عليه من التقليد فصاروا اذا عوزهم شغب ينصرون به فاحش خطاهم ...... فقالوا هذا اجماع فاذا

www.sirat-e-mustaqeem.com

قیل لھم کیف تقدمون علی اضافة الاجماع الی من لم یرو عنه فی ذلك کلکه امام تتقون الله ؟ قال اکابر ھم کل ما انتشر فی العلماء و اشتھر ممن قالته طائفة منھم ولم یأت عن سائرھم خلاف له فھو اجماع منھم لانھم اھل الفضل والدین والذین امر الله تعالی بطاعتھم فمن المحال ان یسمعوا ما ینکرونه ولا ینکرونه فصح انھم راضون به ھذا کل ماموھوابه مالھم متعلق اصلا بغیر ھذا وھذا تمویه منھم ببراھین ظاھرة لاخفاء بھانو دھا ان شاء الله عزو جل و به نستعین (ص ۱۷۵)

غیر لفظی ترجمہ : پھر چوتھے قرن میں (مقلدین کی)وہ جماعت پیدا ہوئی جو اللہ تعالی کے دین کے بارے میں اپنی زبان چلانے کی کم پرواکرتی ہے۔ اور یہ بے احتیاطی لوگ اپنے امام ابو حنیفہ وامام مالک وامام الشافعی رحمہم اللہ، ان اماموں نے تو اپنی تقلید کرنے سے (منع کر دیا ہے اور اس سے) اپنی برأت کا اظہار کر دیا ہے۔ یہ مقلدین جب اپنے امام کی کسی غلطی کی طرف داری سے عاجز آجاتے ہیں تو دعوی کر دیتے ہیں کہ اس پر تو سب کا اتفاق و اجماع ہے جب ان کے اس دعوی پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ جن لوگوں سے اس مسئلہ کے بارے میں کچھ بھی مروی نہیں ہے، ان کی طرف اس کے متعلق اجماع اور اتفاق کرنے کی نسبت تم کیسے کرتے ہو ؟ کیا ایسی جرأت کرتے ہوئے تم اللہ سے ڈرتے نہیں ؟ تو اس کے جواب میں اکابر مقلدین کہتے ہیں کہ جو بات علماء میں پھیل گئی اور اس کے قائلین کی طرف سے اس کی شہرت ہو گئی اور دوسرے لوگوں نے اس کے خلاف کچھ نہیں کہا تو بس یہ ان کی طرف سے اجماع ہے کیونکہ یہ دین و تقوی والے لوگ تھے۔ ناممکن ہے کہ کوئی منکرات سنیں اور اس پر نکیر نہ کریں۔ اس سے ثابت

www.sirat-e-mustaqeem.com

ہوتا ہے کہ وہ اس سے متفق اور راضی ہیں (علامہ ابن حزم اس کے بعد فرماتے ہیں) یہی ملمع سازی ان کی دلیل کا کل کائنات ہے اس کے علاوہ اس بات کی ان کے پاس اور کوئی دلیل نہیں ہے۔ یہ ان مقلدین کی محض سخن سازی ہے میں اس کا بطلان نہایت واضح براہین سے ان شاء اللہ ثابت کر دوں گا"۔

اس کے بعد علامہ ابن حزم نے مختلف قسم کے دلائل اور نقض و ایراد کے ذریعہ اس کا باطل ہونا ثابت کیا ہے۔ پورے آٹھ صفحے تک مسلسل بحث کرنے کے بعد ص ۱۸۴ پر اس قسم کے اجماع کے مدعیوں کو خطاب کر کے فرماتے ہیں:

"جس امر کے بارے میں تم محض اپنے ظن کاذب کی بنا پر اجماع کا دعوی کرتے ہو اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یا تو تمہارا یہ دعوی ایسے امر کے متعلق ہے جو قرآن عظیم یا رسول اللہ ﷺ کی سنت صحیحہ کے موافق ہے

فهذا الامر لانبالي اتفق عليه ام اختلف فيه انما الغرض ان يؤخذ بالنص في ذلك سواء جمع الناس ام اختلفوا

تب تو یہ ایسی چیز ہے کہ ہم کو اس کی پرواہی نہیں ہے کہ لوگ اس کے بارے میں متفق ہیں یا مختلف۔ اصل غرض تو نص کی اتباع ہے چاہے اس پر اجماع ہو یا اختلاف۔ اس کے لئے اجماع کے دعوے کو حجت بنانے کے کیا معنی؟

اور یا تمہارا یہ دعوی ایسے امر کے متعلق ہے جس کے موافق نہ تو قرآن کی کوئی نص ہے اور نہ سنت صحیحہ ثابتہ۔ بلکہ ان دونوں کے عموم یا ظاہر مدلول کے مخالف ہے۔ تم اجماع کے اپنے جھوٹے دعوے سے اس کو صحیح ثابت کرنا چاہتے ہو۔ فهذه كبيرة من الكبائر و قصد منكم الى رد اليقين بالظنون تو یہ ایک بہت بڑا گناہ ہے اور اس کا مقصد یہ ہے کہ جو بات بالیقین ثابت ہے اس کو ظن و تخمین سے رد کر دیا جائے وهذا

www.sirat-e-mustaqeem.com

لامحل حالانکہ یہ جائز نہیں ہے"۔

اس سلسلہ میں صحابہؓ اور تابعینؒ وائمہ دین کے آثار واقوال نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں :

فهولآء الصحابة والتابعون ثم ابو حنيفة و مالك و الشافعى و احمد و اسحق و داود كلهم يوجب القول بما اداه اجتهاده انه الحق وان لم يعلم قائلابه قبله (ص ١٨٩)

یعنی یہ صحابہؓ اور تابعینؒ اور ان کے بعد امام ابو حنیفہؒ و مالکؒ و شافعیؒ واحمدؒ واسحٰقؒ و داوٗد سب کے سب یہ کہتے ہیں کہ جس بات تک ان کا اجتہاد پہنچ جائے اور ثابت ہو جائے کہ یہی حق ہے تو اس پر اس کی اتباع واجب ہے اگرچہ یہ نہ جانتا ہو کہ اس سے پہلے کوئی دوسرا بھی اس کا قائل تھا یا نہیں"۔

یہاں تک لکھ دیا ہے :

ولئن كان ما اشتهر من قول طائفة من الصحابة او التابعين ولم يعرف له خلاف اجماعا فما فى الارض اشد خلافا للاجماع ممن قلدوه دينهم مالك والشافعى وابى حنيفة ولقد اخرجنا لهم مئين من المسائل ليس منها مسألة الاولا يعرف احد قال بذلك القول قبل الذى قاله من هولاء الثلثة فبئس ما وسموا به من قلدوه دينهم (ص مذكور)

یعنی اگر اس کا نام "اجماع" ہے کہ صحابہ یا تابعین کی ایک جماعت کا کوئی قول مشہور ہو جائے اور اس کا کوئی مخالف معلوم نہ ہو...... تو پھر اجماع کے سب سے بڑھ کر مخالف مالک و شافعی وابو حنیفہ جیسے وہ ائمہ قرار پائیں گے جن کی یہ (اجماع کا دعوی کرنے والے) لوگ دینی احکام میں تقلید کرتے ہیں کیونکہ ان تینوں اماموں کے

www.sirat-e-mustaqeem.com

سینکڑوں مسائل ایسے ہیں جن کا کوئی قائل ان سے پہلے معلوم نہیں ہوتا۔ اس طرح ان مقلدوں نے گویا خود اپنے اماموں کے دامن پر اجماع کی مخالفت کا داغ لگا دیا۔

اس بحث کا سلسلہ ختم کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

واعملوا ان الذی یدعی ویقطع بدعوی الاجماع فی مثل ھذا فانه من اجھل الناس باقوال الناس واختلافھم وحسبنا اللّٰہ ونعم الوکیل فظھر کذب من ادعی ان ما لا یعرف فیه خلاف فھو اجماع وباللّٰہ تعالی التوفیق ص (۱۹۰)

یعنی اس بات کو اچھی طرح سمجھ لو کہ جو شخص ایسے مسائل میں اجماع کا دعوی کر دیتا ہے وہ لوگوں کے اقوال اور اختلافات سے بالکل ناواقف اور جاہل ہے۔ گذشتہ مباحث سے اس شخص کے دعوے کا جھوٹ ہونا ظاہر ہو گیا جو یہ کہتا ہے کہ کسی قول کے بارے میں اختلاف کا علم نہ ہونا یہ اجماع (کی دلیل) ہے ۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

تنبیہ خاص

بیس رکعت پر اجماع کی بحث ختم کرتے ہوئے مولانا مؤی نے ایک سوال اٹھایا ہے اور پھر خود ہی اس کا جواب بھی دیا ہے۔ مولانا کا وہ جواب اہلحدیث پر وارد ہونے والے ایک اعتراض کا جواب بھی ہے۔ اس لئے ہم وہ سوال و جواب یہاں نقل کر دینا مناسب سمجھتے ہیں۔ مولانا فرماتے ہیں :

اب رہا یہ شبہہ کہ جب حضرت عمرؓ کے عہد میں بیس پر اتفاق ہو گیا تھا تو بعد میں کسی نے مع وتر کے اکتالیس اور کسی نے انتالیس کو کیوں اختیار کیا کیا اس سے اس متفقہ فیصلہ کی مخالفت لازم نہیں آتی ؟ تو گذارش ہے کہ اس سے اس متفقہ فیصلہ کی مخالفت قطعاً لازم نہیں آتی۔ اس لئے کہ جن لوگوں نے بیس پر اضافہ کیا ہے انہوں نے بیس کا فیصلہ رد نہیں کیا ہے بلکہ اس فیصلہ کو مع شے زائد تسلیم کیا ہے اور اس فیصلہ کو مانتے ہوئے اس اضافہ کی بنیاد یہ تھی کہ ان کے نزدیک اس فیصلہ کا مطلب یہ نہیں تھا کہ اس پر اضافہ معیوب اور ناپسندیدہ ہے، بلکہ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ تھا کہ کم از کم بیس رکعتیں ہونی چاہیئے اور اگر کوئی اضافہ کی طاقت پاتا ہو یا کثرتِ سجود کا ثواب حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے"۔ (رکعات ص ۸۹)۔

ج : بس اہلحدیث بھی یہی کہتے ہیں کہ وہ آثار جن سے گیارہ رکعت سے زیادہ تراویح پر عمل کا ثبوت ہوتا ہے گیارہ رکعت کی مسنونیت کے قطعاً منافی نہیں ہیں اس لئے کہ سلف میں جن لوگوں نے گیارہ رکعت پر اضافہ کیا ہے انہوں نے

www.sirat-e-mustaqeem.com

گیارہ رکعت کے سنت نبویہ ہونے سے ہرگز انکار نہیں کیا ہے بلکہ اس سنت کو مع شے زائد تسلیم کیا ہے اور اس سنت کو مانتے ہوئے اس پر اضافہ کی بنیاد یہ تھی کہ تراویح نفلی نماز ہے۔ اس لئے ان کے نزدیک آنحضرت ﷺ کی اس فعلی و تقریری سنت کا یہ مطلب نہیں تھا کہ اس پر اضافہ معیوب اور ناپسندیدہ ہے، بلکہ اس کا مطلب ان کے نزدیک یہ تھا کہ آنحضرت ﷺ کی سنت کے لحاظ سے تو کم از کم مع وتر گیارہ ہی رکعت ہونی چاہیئے لیکن اگر کوئی اضافہ کی طاقت پاتا ہو اور کثرت سجود کا ثواب حاصل کرنا چاہتا ہو تو اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے۔ کیونکہ رمضان شریف میں قیام لیل کی خصوصی تاکید و ترغیب احادیث میں وارد ہے۔

حضرت شاہ ولی اللہ قدس سرہ فرماتے ہیں:

مترجم گوید رضی اللہ عنہ کہ ہمین ست مذہب شافعہ و حنفیہ بیست رکعت تراویح ست و سہ کعت وتر نزدیک ہر دو فرقہ ہکذا قال المحلی عن البیہقی و سر در تعیین ایں عدد آنست کہ حضرۃ عمرؓ بفراست منورہ خود دریافت کہ آنحضرت ﷺ در قیام سائر ایام ترغیب فرمودہ واز فعل آنحضرت ﷺ یازدہ رکعت ثابت شدہ ودر قیام رمضان آن ترغیب را مؤکد بیان فرمودہ پس انسب دید

مترجم کہتا ہے کہ شافعیہ اور حنفیہ دونوں فرقوں کا مذہب یہی ہے کہ تراویح بیس رکعت ہے اور وتر تین رکعت۔ ایسا ہی نقل کیا ہے محلی نے بیہقی سے اور اس عدد کی تعیین میں راز یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے اپنی فراست منورہ سے یہ سمجھا کہ رسول اللہ ﷺ نے (رمضان کے علاوہ بھی) تمام راتوں میں قیام کرنے کی ترغیب دی ہے اور خود آنحضرتؐ کے فعل سے گیارہ رکعت پڑھنا

www.sirat-e-mustaqeem.com

کہ آن عدد را مضاعف فرماید چون ملاحظہ عدد وتر ضرور بود یک رکعت دیگر افزود ولہذا امام احمد مخیّر داشتہ است در ادائے یازدہ رکعت و بیست وسہ رکعت واللہ اعلم (مصفی شرح مؤطا ص ۱۷۷)۔

ثابت ہے اور رمضان میں قیام لیل کی ترغیب کو مزید مؤکد فرمایا ہے تو مناسب یہ ہے کہ رمضان میں اس عدد کو دگنا کر دیا جائے لیکن چونکہ عدد وتر کا لحاظ بھی ضروری تھا اس لئے ایک رکعت اور بڑھا کر تئیس کر دیا۔ اسی لئے امام احمد نے اختیار دیا ہے کہ جس کا جی چاہے گیارہ رکعتیں پڑھے اور جس کا جی چاہے تئیس رکعتیں پڑھے۔

شاہ صاحب کے اس بیان سے حسب ذیل فائدے حاصل ہوتے ہیں:

ایک یہ کہ سیاق عبارت صاف بتا رہا ہے کہ شاہ صاحب کے نزدیک تراویح قیام لیل (تہجد) اور قیام رمضان یہ تینوں (باعتبارات مختلفہ) ایک ہی نماز کے نام ہیں۔

دوسرا یہ کہ (بر تقدیر صحت روایت) حضرت عمرؓ نے گیارہ رکعتوں پر اضافہ کر کے تراویح کی چوبیس رکعتیں (اور مع وتر ۲۳ رکعتیں) مقرر کیں تو انہوں نے اپنی فراست منورہ اور اپنے اجتہاد سے ایسا کیا تھا۔ (یہ بات ہم پہلے بھی لکھ چکے ہیں۔ اب شاہ صاحب کے بیان سے اس کی صریح تائید ہو گئی)۔

تیسرا یہ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے گیارہ رکعتوں کا پڑھنا ثابت ہے (اس واسطے حضرت عمرؓ نے بھی پہلے گیارہ ہی رکعت پڑھنے کا حکم دیا تھا پھر طول قیام میں تخفیف کے عوض تعداد رکعات کو دگنا کر دیا جیسا کہ پہلے اس کا بیان

www.sirat-e-mustaqeem.com

گذر چکا اور بقول شاہ صاحب کے ۲۳ رکعتوں کی تعیین کا ماخذ بھی یہی گیارہ کا عدد ہے جو آنحضرت ﷺ سے منقول ہے۔ حضرت عمرؓ نے اپنے اجتہاد سے اسی کو مضاعف کر دیا۔ شاہ صاحب کی آخری عبارت ولہذا الامام احمد میں لفظ لہذا خاص طور سے قابل غور ہے)

چوتھا یہ کہ امام احمد نے گیارہ اور تئیس رکعتوں کے درمیان اختیار دیا ہے (یعنی اگر کوئی شخص صرف عدد مسنون ہی پر اکتفا کرے تو یہ بھی جائز ہے اور اگر طول قیام میں تخفیف کر کے کثرت سجود کا ثواب حاصل کرنا چاہے تو نفل کی حیثیت سے اس میں بھی کوئی مضائقہ نہیں ہے) امام احمد ہی مقولہ ہے قد قیل فیہ الوان نحوا من اربعین انما ھو تطوع • قیام اللیل ص ۹۲) یعنی تراویح کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ چالیس رکعتوں تک کا قول منقول ہے۔ یہ نفل نماز ہے (نفل کی حیثیت سے کم وبیش جتنی ہو سکے پڑھے کسی خاص عدد کی پابندی ضروری نہیں ہے)۔

اسی بات کو شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے زیادہ صاف لفظوں میں پیش کیا ہے وہ لکھتے ہیں

ان نفس قیام رمضان لم یوقت النبی ﷺ فیه عددا معینا بل هو کان ﷺ لا یزید فی رمضان ولا غیره علی ثلث عشرة رکعتة کان یطیل الرکعات

یعنی قیام رمضان کی نسبت رسول اللہ ﷺ نے قولاً تو کوئی عدد معین نہیں فرمایا لیکن عملاً آپ رمضان کا مہینہ ہو یا غیر رمضان کا کبھی تیرہ رکعت سے زیادہ (۱)

---

(۱) تیرہ رکعت سے زیادہ کی نفی کرنے کا مطلب یہ ہے کہ گیارہ رکعت کا پڑھنا تسلیم ہے چنانچہ فتاوئ جلد اول ص ۱۴۸ میں اس کی تصریح کر دی گئی ہے۔ لکھتے ہیں۔ یصلی باللیل فی رمضان احدے عشرة رکعة او ثلث عشرة رکعة۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

نہیں پڑھتے تھے۔ اور رکعتیں لمبی لمبی پڑھتے تھے۔ اس کے بعد عہد فاروقی میں بیس پھر سلف کی ایک جماعت کا چالیس اور چھتیں رکعتوں پر عمل کرنے کا ذکر کر کے لکھتے ہیں: وھذا شائع فکیفما قام فی رمضان من ھذہ الوجوہ فقد احسن یعنی اس کے مطابق سلف کا عمل شائع ہے اس لئے ان صورتوں میں سے جس پر بھی عمل کیا جائے سب ٹھیک ہے رہا یہ کہ افضل کون سی صورت ہے؟ تو اس کی بابت لکھتے ہیں

والافضل یختلفباختلاف احوال المصلین فان کان فیھم احتمال لطول القیام فلقیام بعشر رکعات وثلث بعدھا کما کان النبی ﷺ یصلی لنفسه فی رمضان وغیرہ ھو الافضل وان کانوا لا یحتملون فالقیام بعشرین ھو الافضل وھو الذی یعمل به اکثر المسلمین فانه وسط بین العشر والاربعین وان قام باربعین وغیرھا جاز ذلك ولا یکرہ شیئ من ذلك وقد نص علی ذلك غیر واحد من الائمه کاحمد وغیرہ ومن ظن ان قیام رمضان فیه عدد موقت عن النبی ﷺ لا یزاد علیه ولا ینقص فقد اخطأاہ۔

یعنی افضل صورت کی تعیین مصلیوں کے حالات کے اعتبار سے ہوگی۔ اگر مصلیوں کو طول قیام کے برداشت کرنے کی طاقت ہو تو ان کے حق میں افضل یہ ہے کہ (زیادہ سے زیادہ) دس رکعات تراویح اور اس کے بعد تین رکعات وتر پڑھیں جیسا کہ آنحضرت ﷺ کا رمضان اور غیر رمضان میں معمول تھا اور اگر اس کی طاقت نہ ہو تو ان کے حق میں بیس رکعتیں پڑھنا افضل ہے کیونکہ یہ دس اور چالیس رکعتوں کے بیچ کا عدد ہے اسی پر زیادہ مسلمان عمل کر رہے ہیں۔ اور اگر

www.sirat-e-mustaqeem.com

چالیس رکعتیں یا اس کے علاوہ پڑھے تو یہ بھی جائز ہے اس میں سے کوئی صورت بھی مکروہ نہیں ہے (یعنی حنفیہ جو بیس رکعت سے زیادہ باجماعت پڑھنے کو مکروہ کہتے ہیں تو ان کا یہ کہنا غلط ہے) امام احمد وغیرہ متعدد ائمہ نے اس کی صراحت کی ہے جو شخص یہ خیال کرتا ہو کہ قیام رمضان کی بابت رسول اللہ ﷺ نے کسی خاص عدد کی اس طرح تعیین کر دی ہے کہ اب اس میں نہ کمی کی جا سکتی ہے اور نہ زیادتی تو یہ زعم غلط ہے (جیسے حنفیہ نے یہ تعیین کر دی ہے کہ بیس ہی رکعت سنت مؤکدہ ہے جو اس سے کم پڑھے وہ سنت مؤکدہ کا تارک ہے اس لئے گنہگار ہے اور جو اس سے زیادہ جماعت کے ساتھ پڑھتے وہ فعل مکروہ کا مرتکب ہے۔ امام ابن تیمیہؒ نے اسی مسلک کی تردید کی طرف اشارہ کیا ہے)۔

امام ابن تیمیہؒ کے نزدیک گیارہ یا تیرہ رکعت قابل ترک نہیں بلکہ طول قیام کے ساتھ اس عدد کے مطابق پڑھنا آج بھی افضل ہے : دیکھئے شیخ الاسلام ابن تیمیہ نے صاف صاف تسلیم کیا ہے کہ تعداد کے اعتبار سے تو آنحضرت ﷺ وتر سمیت تیرہ رکعات سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے البتہ کیفیت کے لحاظ سے بے شک آپ کا قیام لمبا اور قرأت طویل ہوتی تھی۔ سو اس سنت کو مصلیوں کی جو جماعت اختیار کرے اسی کا طریقہ آج بھی افضل ہے (اللہ کی توفیق سے اہل حدیث اس سنت پر عمل ہیں۔ تفصیل آگے آ رہی ہے) ہاں اگر طول قیام کی طاقت نہ ہو تو اس صورت میں (اجتہاد اور فہم و فراست سے اضافہ کی ہوئی رکعتوں میں سے) بیس پر عمل کرنا افضل ہے کیونکہ یہ عدد متوسط ہے عدد مسنون کے بعد بیس یا چھتیس یا چالیس یا ان سے کم و بیش جس عدد پر بھی عمل کیا جائے بلا کراہت سب صورتیں جائز ہیں۔ امام احمد وغیرہ ائمہ نے اس کی تصریح فرما دی ہے۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

امام شافعی کی عبارت کا مطلب : شیخ الاسلام کی اس عبارت سے جیسے امام احمدؒ کے اس قول کی وضاحت ہوتی ہے جو شاہ ولی اللہ صاحب نے نقل کیا ہے اسی طرح امام شافعیؒ کے اس قول کا بھی یہی محمل ہے جو مولانا مئوی نے رکعات ص ۸۹ پر بحوالہ قیام اللیل نقل کیا ہے جس میں امام شافعیؒ نے فرمایا ہے کہ میں نے مدینہ میں لوگوں کو انتالیس رکعتیں پڑھتے ہوئے دیکھا ہے :

قال واحب الیٰ عشرون قالو کذالك یقومون بمکة

(اور میرے نزدیک زیادہ پسندیدہ بیس رکعتیں ہیں اور مکہ میں لوگ یہی کرتے ہیں) یعنی بیس اور انتالیس جو عدد مسنون پر اضافہ کی ہوئی رکعتیں ہیں۔ ان اضافہ کی ہوئی رکعتوں میں سے بیس احب ہے۔ عدد مسنون پر اضافہ کی ہوئی رکعتیں ہیں۔ ان اضافہ کی ہوئی رکعتوں میں سے بیس احب ہیں۔ عدد مسنون کے مقابلہ میں اس کو احب نہیں کہا ہے بلکہ نفل کی حیثیت سے ان سب صورتوں کو جائز کہا ہے۔ فرماتے ہیں : ولیس فی شیئ من ھذہ ضیق ولا حد ینتھی الیہ (ان میں سے کسی عدد کی بابت تحدید اور تنگی نہیں ہے کہ اس پر رک جایا جائے نہ کمی کی جا سکے نہ زیادتی کیونکہ یہ نفل نماز ہے) امام شافعی نے نفل کی حیثیت سے کمی زیادتی کو جائز رکھتے ہوئے پسندیدگی اور افضلیت کا معیار طول قیام کو قرار دیا ہے چنانچہ فرماتے ہیں :

فان اطالوا القیام واقلو السجود فحسن وھو احب الی وان اکثر والرکوع والسجود فحسن

یعنی اگر قیام لمبا کریں اور رکعتوں کی تعداد کم کریں تو وہ بھی اچھا ہے اور مجھے وہی زیادہ پسند ہے اور اگر رکوع و سجود زیادہ کریں تو وہ بھی اچھا ہے) اس معیار کی رو سے

www.sirat-e-mustaqeem.com

اگر بیس رکعت چھتیس اور انتالیس کے مقابلے میں احب ہے تو ظاہر ہے کہ گیارہ یا تیرہ رکعت تو بطریق اولی احب ہوگی کیونکہ اس میں قیام ان سب کے مقابلے میں لمبا ہوتا ہے۔ امام شافعیؒ یا کسی دوسرے امام بزرگ سے منقول نہیں ہے کہ انہوں نے گیارہ رکعت کی مسنونیت کا انکار کیا ہو۔ یہ "سعادت" تو بس اس زمانے کے کچھ ضدی اور متعصب حنفی علماء ہی کو حاصل ہے۔ ائمہ کے ان اقوال کے خلاف ان کے مقلدین نے اگرچہ کچھ لکھا ہو تو وہ ہمارے لئے ہرگز قابل التفات نہیں ہے کیونکہ ایسے بہت سے مسائل ہیں جن میں ائمہ کے مقلدین نے ادعائے تقلید کے باوجود اپنے ائمہ کے مسلک کے خلاف راہ اختیار کی ہے اور اس کے لئے کوئی حیلہ تلاش کر لیا ہے۔

نقل عبارت میں مولانا مئوی کی خیانت : شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ کی جو عبارت ابھی اوپر نقل ہوئی ہے یہ پوری عبارت ہم نے حضرت نواب صاحب مرحوم کی کتاب "الانتقاد الرجیح" سے لی ہے۔ "الانتقاد الرجیح" کا جو نسخہ اس وقت ہمارے سامنے ہے یہ وہ نسخہ ہے جو مصر میں "جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین" للآلوسی کے حاشیہ پر طبع ہوا ہے۔ اس کے ص ۳۲۹ و ص ۳۳۰ پر یہ عبارت موجود ہے اس عبارت کے حوالے مولانا مئوی نے بھی اپنی کتاب کے متعدد مقامات پر دیئے ہیں مگر افسوس یہ ہے کہ پوری عبارت نقل کرنے کے بجائے اس کے مختلف فقروں کو (ان کے سیاق و سباق سے الگ کر کے) لے لیا ہے اور پھر اپنے مطلب کے موافق انکو جہاں چاہا ہے فٹ کر کے دکھایا ہے۔ سب سے پہلے اس کا سر کاٹ کر الگ کر دیا ہے یعنی اس کے شروع کا یہ حصہ بل ھو کان ﷺ لا یزید فی رمضان ولا غیرہ علی ثلث عشرۃ رکعۃ بلکہ رسول اللہ ﷺ رمضان کا مہینہ ہو یا غیر رمضان کا کبھی تیرہ رکعت سے زیادہ نہیں پڑھتے تھے) اس کو تو اس طرح

www.sirat-e-mustaqeem.com

غائب کیا ہے کہ پوری کتاب میں کہیں بھولے سے بھی اس کا ذکر نہیں آنے دیا۔
اتنا ہی نہیں بلکہ اندھیر یہ کیا ہے کہ امام ابن تیمیہؒ کی اس تصریح کے باوجود ان کی طرف اس بات کی نسبت کر دی ہے کہ "ان کی تحقیق یہ ہے کہ آنحضرت ﷺ کے قول و فعل سے تراویح کا کوئی معین عدد ثابت نہیں ہے (دیکھو رکعات ص ۱۶)۔

بسوخت عقل زحیرت کہ ایں چہ بوالعجبی ست

مولانا مئوی نے بھی اکثر مقامات میں الانتقاد الرجیح ہی کا ایک جگہ مرقاۃ کا حوالہ دیا ہے۔ مگر مولانا کی بد قسمتی سے یہ عبارت ان دونوں کتابوں میں موجود ہے۔ اگر واقعی امام ابن تیمیہؒ کا منشا وہی ہے جو مولانا نے جابجا بیان کیا ہے تو پھر اس ٹکڑے کو چھپانے کی کوشش کیوں کی گئی ہے؟

اسی طرح رکعات ص ۹ میں بھی مولانا نے اس عبارت کا کچھ حصہ آگے پیچھے سے حذف کر کے پیش کیا ہے اور کوئی حوالہ نہیں دیا ہے اور پورے فنکارانہ طریقہ پر یہ مغالطہ آمیز بات لکھ دی ہے کہ "شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ نے جہاں حضرت عمرؓ کے تراویح قائم کرنے اور بعد میں اس پر عمل درآمد کا ذکر کیا ہے تو اس عہد میں یا اس کے بعد گیارہ کا ذکر بھولے سے بھی نہیں کیا ہے۔"

اسی قسم کے مغالطے رکعات کے ص ۵۴ اور ص ۵۵ پر بھی موجود ہیں اور قطع وبرید کے ساتھ ہیں جو مولانا کی عادت ہے۔

گذارش یہ ہے کہ خالص حضرت عمرؓ کے عہد میں یا اس کے بعد گیارہ پر عمل ہونے کا ذکر نہ کرنے کے باوجود کیا شیخ الاسلام کو گیارہ رکعت کے سنت نبوی ﷺ ہونے سے انکار ہے؟ کیا اسی عدد پر اقتصار کر لینے کو وہ نادرست کہتی ہیں۔ کیا ایسا کرنے والے کو وہ سنت مؤکدہ کا تارک اور گنہگار قرار دیتے ہیں؟

www.sirat-e-mustaqeem.com

نزاع تو انہی لفظوں پر ہے۔ اگر آپ لوگ ان دعووں کو چھوڑ کر شیخ الاسلام ابن تیمیہ ہی کی طرح تسلیم کر لیں کہ آنحضرت ﷺ گیارہ رکعت بھی پڑھتے تھے تو تیرہ بھی۔ اور اس سے زیادہ پڑھنا آنحضرت ﷺ سے ثابت نہیں ہے۔ آج بھی اگر کوئی جماعت طول قیام کے ساتھ گیارہ یا تیرہ رکعتیں پڑھے تو یہی افضل ہے۔ ہاں اس کے بعد اگر کوئی شخص بیس پڑھے یا چھتیس یا چالیس یا ان سے کم و بیش سب صورتیں بلا کراہت جائز ہیں تو بس ہمارے اور آپ کے مابین نزاع ختم ہو جاتی ہے۔ اور اگر اپنی ذاتی مصلحتوں کے پیش نظر آپ ایسا کرنے کی اپنے اندر ہمت نہیں پاتے تو پھر خواہ مخواہ شیخ الاسلام کی ادھوری عبارتوں کو پیش کر کے ان کے مفہوم اور مدلول کو بگاڑنے کی کوشش کیوں کرتے ہیں؟ اور غلط طریقہ پر ان کے نام کو استعمال کر کے دنیا کو مغالطہ میں کیوں ڈالتے ہیں؟

طول قیام کی بابت ایک شبہہ اور اس کا جواب : اگر کہا جائے کہ آنحضرت ﷺ تو رمضان اور غیر رمضان میں رات کی نفلی نماز میں بہت لمبا قیام فرماتے تھے۔ اتنا لمبا کہ کبھی آدھی رات ہو جاتی اور کبھی سحری کا وقت آجاتا تھا۔ ظاہر ہے کہ آج موافق یا مخالف کسی میں اتنے لمبے قیام کی ہمت اور حوصلہ ہے؟ اور جب اس خاص کیفیت کے ساتھ ہم گیارہ رکعتوں کے ادا کرنے کی ہمت اور طاقت نہیں رکھتے تو اب اس تعداد کے مطابق رمضان میں اس نماز کا پڑھنا درست نہیں ہے بلکہ اس کے بجائے بیس ہی رکعتوں کو معمول بنانا چاہیے۔ کیونکہ تراویح میں رکعتوں کا اضافہ لوگوں نے طول قیام کے عوض ہی کیا ہے۔

ج : تو اس کا جواب بوجوہ عرض کرتا ہوں۔ سنیے!

اولاً احکام شرعیہ پر عمل کرنے کے متعلق جناب رسالت مآب ﷺ

www.sirat-e-mustaqeem.com

کا یہ فرمان ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہیے۔

فان امرتکم بشیٔ فاتوا منه ما استطعتم واذانهیتکم عن شیئ فدعوه (بخاری ص ۲/۱۰۸۲ ومسلم ص ۴۳۲ ج اول)

یعنی جب میں لوگوں کو کسی کام کے کرنے کا حکم دوں تو اس سے جتنا کرنے کی تم میں طاقت ہو اتنا کرو۔ اور جب میں کسی کام کے کرنے سے منع کروں تو اس کو چھوڑ دو۔ اس حدیث میں "منه" کا لفظ خاص طور پر قابل غور ہے۔ امام نووی اس کی شرح میں لکھتے ہیں۔:

هذا من قواعد الاسلام المهمة ومن جوامع الكلم التی اعطیها ﷺ ویدخل فیه ما لا یحصی من الاحکام کالصلوة بانواعها فاذا عجز عن بعض ارکانها اور بعض شروطها اتی بالباقی.......... الیٰ ان قال وهذا الحدیث موافق لقول الله تعالیٰ فاتوالله ما استطعتم اهٰ

"یعنی یہ حدیث شریعت کے اہم قواعد میں سے ہے۔ اس میں بے شمار احکام داخل ہیں۔ مثلاً نماز اپنی تمام قسموں کے ساتھ (خواہ فرض ہو یا نفل، ادا ہو یا قضا) اگر کوئی شخص اس کے بعض ارکان یا بعض شروط پر عمل کرنے کی طاقت نہ رکھتا ہو تو ان کو چھوڑ دے اور باقی ارکان و شروط جن کی طاقت رکھتا ہے ان کو بجا لائے۔"

اس فرمان نبوی کی رو سے یہ استدلال یقیناً باطل ہو جاتا ہے کہ اگر ہم آنحضرت ﷺ کی ایک سنت (کیفیت ادا) کی پابندی سے قاصر ہیں تو آپ کی دوسری سنت (گیارہ رکعات) کی اتباع کو بھی چھوڑ دیں اور اس کی بجائے اس عمل (بیس رکعت اور تخفیف قیام) کو اختیار کرلیں جس میں آج کل ان سنتوں میں سے

www.sirat-e-mustaqeem.com

کسی ایک کی بھی اتباع نہیں کی جاتی۔ رسول اللہ ﷺ کے طول قیام کا تو یہ حال تھا کہ آپ کے قدم مبارک سوج جاتے تھے۔ (حتی ترم قدماہ بخاری ص ۱/۱۵۲) اور اتنے سوج جاتے تھے کہ پھٹ جاتے تھے۔ (قالت عائشة حتی تفطر قدماہ۔ حوالہ مذکور) اسی واسطے حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں:

ایکم یطیق ماکان رسول اللہ ﷺ یطیق (بخاری ص ۱/۲۶۷) وفی طریق اخریکم یستطیع ماکان النبی ﷺ یستطیع۔ (بخاری ص ۲/۹۵۷)

یعنی تم میں سے کون طاقت رکھتا ہے کہ پوری طرح اس کیفیت کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی عبادت کرے جس کیفیت کے ساتھ آنحضرت ﷺ اس کا حق ادا فرماتے تھے۔

حضرت عائشہؓ کے اس بیان سے صاف معلوم ہو رہا ہے کہ ہم کو وہ طاقت ہی حاصل نہیں ہے جو آنحضرت ﷺ کو حاصل تھی تو پھر ہم وہ مشقتیں کہاں برداشت کر سکتے ہیں جن کا تحمل آنحضور ﷺ فرمایا کرتے تھے۔ ہاں یہ صحیح ہے کہ ہم کو اپنی طاقت اور وسعت کے مطابق زیادہ سے زیادہ کوشش اور محنت کرنی چاہیے۔ سو الحمد للہ اہل حدیث فی الجملہ اس کا حق ادا کرتے ہیں۔ آج بھی جس کا جی چاہے اہل حدیث اور احناف دونوں کی تراویح کے اوقات کا موازنہ کر کے دیکھ لے۔ جتنی دیر میں اہل حدیث دو رکعتیں پڑھتے ہیں اتنی دیر میں احناف کم از کم آٹھ رکعتیں پڑھ ڈالتے ہیں۔

ثانیاً۔ یہ بھی سوچنے بات کی ہے کہ ایک قیام لیل اور تراویح ہی کیا؟ دوسرے تمام دینی کام مثلاً فرض و نفل نمازیں، روزے، صدقہ خیرات، حج حتی کہ تبلیغ اسلام اور دعوت وارشاد وغیرہ جس خشوع اور خضوع، اخلاص، اطمینان

www.sirat-e-mustaqeem.com

قلب، روحانی کیف و لذت، باطنی سکون و راحت کے ساتھ رسول اللہ ﷺ انجام دیتے تھے، ہم میں کون ہے جو ان کاموں کا حق انہیں احساسات و کیفیات کے ساتھ ادا کر سکے؟ تو کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کاموں کے بارے میں جو سنتیں اور آداب و احکام رسول اللہ ﷺ سے صحیح طور پر ثابت اور منقول ہیں اور ہم ان سب کو نہیں تو کچھ نہ کچھ اپنی بساط اور طاقت کے مطابق کر بھی سکتے ہیں۔ ان کو بھی چھوڑ دیں؟ اور ان کے عوض میں ان طریقوں کو اختیار کر لیں۔ جو لوگوں نے اپنے اجتہاد اور فہم و فراست سے تجویز کئے ہوں؟ اگر نہیں تو پھر خاص کر اہل حدیث ہی کی تراویح کے متعلق اس قسم کے غلط اور فضول شبہات پیدا کرنے کا منشا عوام کو مغالطہ میں ڈالنے کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔؟

ثالثاً: مانا کہ رکعات میں اضافہ طول قیام کے عوض ہی میں کیا گیا ہے، لیکن بایں ہمہ تخفیف اور تعجیل کی وہ صورت جس کو آج بیس پڑھنے والوں نے اپنا مستقل اور دائمی معمول بنا لیا ہے۔ سلف امت میں ہرگز مروج نہ تھی۔ بیس پر عمل کرنے کی سب سے پہلی اور بنیادی دلیل عہد فاروقی کے عمل کو ٹھہرایا جاتا ہے، مگر یہ نہیں دیکھا جاتا کہ عہد فاروقی میں ان بیس رکعتوں پر عمل کرنے کی کیفیت اور صورت کیا تھی؟ سنیے:

قال محمد بن کعب القرظی کان الناس یصلون فی زمان عمر بن الخطاب فی رمضان عشرین رکعته یطیلون فیها القرأة ویو ترون بثلث۔ (قیام اللیل ص ۹۱)

"یعنی محمد بن کعب قرظی (جو تابعی ہیں) بیان کرتے ہیں کہ لوگ حضرت عمرؓ کے زمانے میں رمضان میں بیس رکعتیں پڑھتے تھے۔ ان میں قرأت لمبی کرتے تھے اور وتر تین رکعت پڑھتے تھے"۔ اس "لمبی قرأت" کا ابہام دوسری

www.sirat-e-mustaqeem.com

روایت سے دور ہو جاتا ہے۔

عن السائب ایضاً انهم كانوا يقومون فى رمضان بعشرين ركعت ويقرئون بالمئين من القرآن وانهم كانوا يعتمدون على العصى فى زمان عمر بن الخطاب (قيام الليل ص ۹۱)

"یعنی حضرت سائب بن یزید ہی سے یہ بھی روایت ہے کہ لوگ رمضان میں بیس رکعتیں پڑھتے تھے اور ہر رکعت میں قرآن کی وہ سورتیں پڑھتے تھے جن میں سو سے زیادہ آیتیں ہیں۔ حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگ اپنی لاٹھیوں کو ٹیک لگا کر سہارا لیتے تھے۔" (دیکھو رکعات ص ۲۔۵۳)

یہی کیفیت عہد عثمانی کے متعلق بھی منقول ہے۔ مولانا مئوی خود لکھتے ہیں "اور حضرت عثمان کے زمانہ میں تو قیام کی شدت کی وجہ سے لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے تھے۔"

اگر یہ روایتیں خلفاً راشدین کے عہد میں تراویح کی بیس رکعتوں پر تعامل ثابت کرنے کے لئے قابل احتجاج ہیں (جیسا کہ مولانا مئوی نے اسی مقصد کے لئے ان کو پیش کیا ہے) تو پھر یقیناً ان بیس رکعتوں کو پڑھنے کی کیفیت بیان کرنے کے اعتبار سے بھی یہ قابل حجت ہوں گی۔ لیکن انصاف سے کہیے کیا آج بیس رکعتیں اسی کیفیت کے ساتھ پڑھی جاتی ہیں کہ لوگ تھک تھک کر لاٹھیوں پر ٹیک لگاتے ہوں؟ کیا ہر رکعت میں سو یا سو سے زیادہ آیتوں والی سورتیں پڑھی جاتی ہیں؟ اگر نہیں تو سوچنے کی بات ہے کہ "کیفیت" کے اعتبار سے جب ہم نہ گیارہ رکعتوں کا پورا پورا حق مسنون ادا کر سکتے ہیں اور نہ بیس کا۔ تو اب مقابلہ صرف "کمیت" یعنی عدد کا رہ جاتا ہے۔ ایک طرف وہ عدد ہے جو رسول اللہ ﷺ کے عمل سے بسند صحیح بلا شک و شبہہ ثابت اور محقق ہے جس کا ثبوت اکابر علمأ ئے احناف کو

www.sirat-e-mustaqeem.com

بھی تسلیم ہے یعنی وتر سمیت گیارہ۔ اور دوسری طرف وہ عدد ہے جو لوگوں نے اپنے اجتہاد اور فہم فراست سے تجویز کیا ہے۔ یعنی وتر سمیت تئیس۔ اب فان تنازعتم فی شئ فردو ہ الی اللہ والرسول (اگر تمہارے درمیان کسی مسئلہ شرعیہ میں اختلاف پیدا ہو جائے تو اس کو اللہ اور اس کے رسول ﷺ کی طرف لوٹاؤ۔ یعنی کتاب اللہ اور سنت رسول اللہ ﷺ سے فیصلہ کراؤ) کو سامنے رکھ کر اس کا فیصلہ کیجئے کہ ان دونوں میں سے کون عدد اس کا مستحق ہے کہ ہم اس کو اپنا معمول بنائیں۔ ہمارا اصول تو بالکل صاف ہے کہ

ہوتے ہوئے مصطفٰے ﷺ کی گفتار
مت دیکھ کسی کا قول و کردار

www.sirat-e-mustaqeem.com

خاتمہ

مولانا ابو المآثر حبیب الرحمٰن مئوی اعظمی کی کتاب "رکعات تراویح" کے جواب کے سلسلے میں اوپر جو معروضات پیش کئے گئے ہیں ان سے روز روشن کی طرح واضح ہو گیا کہ

ا۔ نہ عہد فاروقی میں اور نہ اس سے پہلے اور نہ اس کے بعد کسی زمانے میں بھی بیس رکعات تراویح پر امت اسلامیہ کا اجماع نہیں ہوا، بلکہ اس کے بر خلاف ہر زمانے میں نفل کی حیثیت سے بیش سے کم یا بیس سے زیادہ رکعتوں پر بھی سلف امت کا عمل رہا ہے۔

۲۔ جماعت کے ساتھ بیس رکعت تراویح پڑھنے کو رسول اللہ ﷺ کی سنت سمجھنا یکسر باطل اور بالکل بے اصل و بے بنیاد ہے اور بے جماعت پڑھنے کی جو مرفوع روایت پیش کی جاتی ہے اس کے بنیادی راوی (ابو شیبہ ابراہیم بن عثمان) کو کسی ناقدین محدث نے ثقہ اور معتبر راوی نہیں کہا ہے۔ بلکہ بالاتفاق سب نے اس کو مجروح اور ضعیف ہی قرار دیا ہے۔ امام ابو شیبہ نے تو یہاں تک کہ دیا ہے کہ وہ کاذب ہے اور امام سیوطی نے کہا ہے کہ اس سے روایت لینا حلال نہیں۔

۳۔ آنحضرت ﷺ کی فعلی اور تقریری سنتوں سے تراویح کی گیارہ رکعتیں باوتر اور آٹھ رکعتیں بلاوتر صحیح اور مقبول حدیثوں سے بلاشبہ ثابت ہیں۔ ان حدیثوں کے جواب میں مولانا نے جتنی تاویلیں یا جرحیں پیش کی ہیں وہ سب کی سب محدثین کے اصول اور تصریحات کی رو سے غلط اور نامقبول ہیں۔

۴۔ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک سے لے کر اب سے کچھ پہلے تک کسی نے بھی گیارہ رکعت تراویح کے سنت نبویہ ﷺ ہونے سے انکار نہیں کیا ہے حتی کہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

منصف مزاج علماً احناف کو بھی اس کا اقرار واعتراف ہے۔ اس کے بعد یہ تلاش کرنا کہ اس سنت محمدیہ ﷺ پر لوگوں نے عمل کیا یا نہیں۔ اصولاً غلط ہے اور سنت صحیحہ سے ثابتہ کی اتباع سے جان چھڑانے کا ایک مقلدانہ حیلہ ہے۔

۵۔ تاہم مشہور حنفی عالم شیخ عبدالحق محدث دہلوی کا بیان ہے کہ سلف کی ایک جماعت رسول اللہ ﷺ کی عمل کے ساتھ تشبہ کی نیت سے تراویح کی گیارہ ہی رکعتوں پر عامل تھی اور بروایت علماً احناف و شوافع امام مالکؒ کے نزدیک گیارہ ہی رکعت پڑھنا زیادہ محبوب ہے اور باقرار مولانا مئوی محدث ابن العربی مالکیؒ اسی کے قائل تھے۔

۶۔ حضرت عمرؓ کے حکم یا ان کی رضا مندی سے بیس رکعات کا پڑھنا جمہور محدثین کی مسلمہ قواعد کی رو سے ہرگز ثابت نہیں ہے اور اگر بالفرض ثابت بھی ہو تو اس کی بنیاد فہم و فراست اور اجتہاد ورائے پر ہے۔ کسی صحیح مرفوع حدیث پر نہیں۔ اس کے بر خلاف گیارہ رکعت کی بابت حضرت فاروق اعظمؓ کا فرمان بالکل صحیح روایت سے ثابت ہے۔

اس روایت پر مولانا مئوی نے جتنے اعتراضات کئے ہیں محدثانہ بحث و نظر کے بعد ان کا کوئی وزن باقی نہیں رہتا اور وہ سب ناقابل التفات قرار پاتے ہیں۔ اسی لئے اس فرمان فاروقی کی نسبت اکابر علماً امت کو تسلیم ہے کہ اس کا ماخذ سنت نبویہ ﷺ ہی ہے۔

۷۔ اس باب میں جتنی مرسل روایتیں مولانا مئوی نے اپنے دعوے کی تائید میں پیش کی ہیں وہ سب بااصول جمہور محدثین ناقابل قبول ہیں۔ ان میں سے ایک بھی حجت یا تائید کے لائق نہیں ہے۔

۸۔ حضرت علیؓ کی طرف جو روایت منسوب کی جاتی ہے کہ انہوں نے بیس

www.sirat-e-mustaqeem.com

رکعات تراویح پڑھنے کا حکم دیا تھا۔ باصول حدیث وہ بھی ثابت نہیں ہے۔

۹۔ ولی کامل، عارف باللہ حضرت حافظ عبداللہ صاحب غازی پوری قدس سرہ اور محدث اعظم حضرت مولانا علامہ عبدالرحمٰن صاحب مبارک پوری علیہ الرحمہ کی باتوں پر مولانا مئوی نے جتنی تنقیدیں کی ہیں، فن رجال اور اصول حدیث کی رو سے ایک بھی صحیح نہیں ہے بلکہ وہ سب کی سب فاضل مئوی کے قصور علم یا قصور فہم کا نتیجہ ہیں۔

۱۰۔ موالانا مئوی نے بیشتر مقامات مین مغالطّوں سے کام لیا ہے۔ نقل عبارت میں اپنے حسب منشا بکثرت خیانت اور قطع برید کیا ہے۔ حد یہ ہے کہ بعض عبارتوں میں کھلی ہوئی تحریف کرنے سے بھی گریز نہیں کیا ہے۔

ان افسوس ناک حرکات اور خلاف دیانت تصرفات کی وجہ سے ان کی کتاب بہت سی غلط فہمیوں کا باعث بن گئی ہے۔ ان غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لئے اس کتاب کا جواب دینا اور مذکورہ بالا امور کا صاف کرنا نہایت ضروری تھا۔ جو اللہ تعالیٰ کی توفیق سے ہماری کتاب انوار مصابیح بجواب رکعات تراویح کے ذریعہ بڑی خوش اسلوبی سے انجام پذیر ہوا۔

فالحمدللّٰہ علیٰ سوابغ نعمائه وضوافی الائه والصلوٰة والسلام علی افضل انبیائه وقدوة اولیائه واسوة عباده فقط۔

نذیر احمد رحمانی اعظمی

۷ ربیع الثانی ۱۳۷۸ھ۔ ۳۱ اکتوبر ۱۹۵۸ء۔ یوم جمعہ

www.sirat-e-mustaqeem.com

حسن البیان

محدثین پر تنقید کی علمی تحقیق

مولانا محمد عبد العزیز رحیم آبادی رحمہ اللہ

الناشر

ادارہ اشاعت قرآن و حدیث پاکستان

www.sirat-e-mustaqeem.com

خوشخبری خوشخبری خوشخبری

ان شاء اللہ العزیز عنقریب

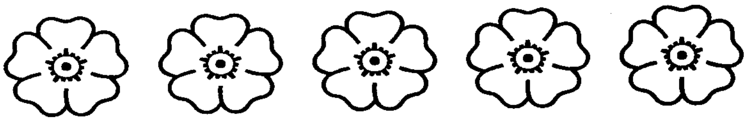
ادارہ اشاعت قرآن و حدیث پاکستان

کی جانب سے **قرآن مجید** کا ایک ایسا نسخہ آپکے ہاتھوں میں پہنچے گا جس کی موٹی عربی کتابت اور اس کا (کمپیوٹرائزڈ) اردو ترجمہ، میرزا حیرت دہلوی رحمہ اللہ کے قلم سے "دُھلی ہوئی اردو" عام فہم بامحاورہ اور اردو ادب کی مایہ ناز تحریر پر مشتمل ہوگا جو اس قرآن کے حسن و جمال کو دوچند کر دے گا یہ **قرآن مجید** عام قاری، پڑھے لکھے، انپڑھ، بچوں اور بوڑھوں سب کیلئے مفید ہوگا بعد ازاں اس پر میرزا دہلوی رحمہ اللہ کی تفسیر بھی چسپاں کر دی جائیگی تاکہ دقیق النظر حضرات اس سے بھرپور فائدہ اٹھا سکیں۔ اس کی ایک خوبی یہ ہوگی کہ یہ بڑی تقطیع پر ہوگا اور اس کا خط اور بھی موٹا ہوگا جو کہ کمزور نظر حضرات کے لئے نہایت مفید ہوگا۔ ان شاء اللہ العزیز۔

www.sirat-e-mustaqeem.com

الدر المنثور

تذکرہ اہل صادق پور



مولانا عبدالرحیمؒ زبیر الہاشمی صادق پوری



تقریظ : امام الہند ابوالکلامؒ محی الدین احمد المکی آزاد



www.sirat-e-mustaqeem.com

۱۔ اہلحدیث وسیاست
از قلم شیخ الحدیث نذیر احمدؒ رحمانی

۲۔ مسلمان عورت
از قلم علامہ فریدؒ وجدی آفندی
ترجمہ
امام الہند ابوالکلامؒ آزاد

۳۔ کتاب التوحید
مترجم شیخ ابو عبداللہ محمدؒ سورتی

۴۔ نماز نبوی
تالیف علامہ محمد ناصر الدین البانی حفظہ اللہ تعالیٰ

۵۔ ترجمہ شیخ صادق خلیل صاحب حفظہ اللہ تعالیٰ

۶۔ اسلامی عقیدہ
از قلم شیخ عبدالسلامؒ بستوی

۷۔ مقیاس حقیقت
از قلم شیخ محمد اشرف رح سندھو بلوکی